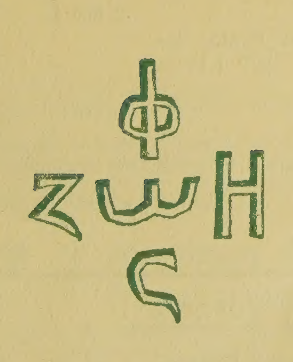
LVMIERE ET VIE

Réflexions sur le Miracle



33

PARAIT CINQ FOIS PAR AN JUILLET 1957

LVMIÈRE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE

PARAIT CINQ FOIS PAR AN
SOUS LA DIRECTION DU P. A. GRAIL O.P.

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent normalement du 1er Janvier 1957 avec le n° 31.

— On peut se procurer les années 1954 (n° 13 à 18), 1955 (n° 19 à 24) et 1956 (n° 25 à 30) ainsi que les nos 8, 9, 10, 11.

— Nos cahiers paraissent cinq fois par an à partir du 1er janvier 1957.

	Abonnement ordinaire	Abonnement de soutien	le N°
Pour la France	1.000 frs	1.500 frs	250 frs
Pour l'Etranger	1.300 frs	2.000 frs	300 frs
Pour la Suisse .... (C.C.P. Colomban Frund, Fribourg II a 1975)	15 frs s.	20 frs s.	3,50 frs s.
Pour la Belgique et le Luxembourg .... La Pensée Catholique, 40, avenue de la Renaissance Bruxelles, C.C.P. 129152.	200 frs b.	250 frs b.	50 frs b.
Pour les U.S.A. et le Canada .. (Représentant: Periodica, Inc. 5090 av. Papineau, Montréal 34, Canada).	$ 4.50	$ 6.00	$ 1.00
Pour l'Italie .... Pia Società San Paolo, via Pio X, 8 Roma, CCP 1.18976	2.600 L	4.000 L	600 L

— Pour tout changement d'adresse, joindre 45 frs en timbres.

— Pour tout paiement bien mettre au dos du mandat notre référence ou toutes indications utiles sur ce versement.

Le numéro spécial (n° 11) est en vente au prix de 400 frs.

Attention : à partir du 1er Octobre 1957

changement d'adresse :

« LUMIÈRE ET VIE »

1, Place Gailleton - LYON, 2ème

C. C. P. Lyon 3038-78

S O M M A I R E

NUMERO XXXIII JUILLET 1957

COMMENT LIRE LA BIBLE

CHRONIQUES

LES LIVRES

Attention : à partir du 1er Octobre 1957

changement d'adresse :

« LUMIÈRE ET VIE »

1, Place Gailleton - LYON, 2ème

C. C. P. Lyon 3038-78

Le Miracle dans l'Eglise

Parmi les signes extérieurs de la Révélation, le miracle tient la première place dans la pensée de l'Eglise. Le cahier 23, en analysant l'acte de foi, avait mentionné ce rôle important du miracle et avait annoncé notre intention de revenir sur le problème. C'est dans cette perspective de la foi théologale que se situent ces réflexions. Il ne s'agit pas d'aborder ici le problème du merveilleux et de l'étrange en toute son ampleur, alors même qu'il se repose à notre époque sous des formes aussi diverses que la science-fiction, la superstition et le parapsychisme. Il va être question du miracle au sens où en parle l'Eglise, parce qu'elle en est, à toutes les époques, et sous des formes diverses, un lieu d'éclosion privilégié. Ce n'est pas n'importe quels prodiges étonnants, mais certains faits extraordinaires qui ont généralement un aspect de bienfaisance pour les hommes et qu'elle reconnait porteurs d'une signification salvifique. Dans les miracles qu'elle retient officiellement, en vue d'une canonisation par exemple, ou en ceux auxquels plus simplement elle permet de donner une adhésion prudente, par delà le fait étonnant, elle nous propose de percevoir « une invitation à faire attention » aux grands appels de l'Evangile, surtout la pénitence et la prière. Elle réagit contre toute tendance à identifier le surnaturel avec l'extraordinaire et le merveilleux. (Voir à ce sujet le Rapport doctrinal présenté par S. Exc. Mgr Lefebvre, archevêque de Bourges, Avril 1957, p. 29.)

Le premier enseignement de l'Eglise à ce sujet est que le miracle relève des charismes, ordonnés au bien commun du Corps mystique, et que le surnaturel essentiel est la Grâce sanctifiante. Ceci est particulièrement sensible de nos jours en ce qui concerne les pèlerinages vers les lieux d'apparitions et de guérisons miraculeuses. Ces événements insolites sont tout au plus l'objet d'une foi humaine, garantie par le jugement prudent de l'Eglise, après enquête,

et en eux-mêmes, ils n'appartiennent en aucune manière au contenu de la foi divinement révélée. Ils peuvent être un rappel qu'on ne saurait négliger sans faute, mais ils n'en sont pas la règle. En définitive toute leur valeur dans l'Eglise tient à leur capacité de renvoi à l'Evangile. C'est en ce sens que s'exprime S. S. Pie XII dans son encyclique du 2 Juillet 1957, « le pèlerinage de Lourdes », pour le centenaire des apparitions :

« ... Comme pour les foules qui se pressaient autour de Jésus, la guérison des plaies physiques y demeure, en même temps qu'un geste de miséricorde, le signe du pouvoir que le Fils de l'Homme a de remettre les péchés. Auprès de la Grotte Bénie, la Vierge nous invite, au nom de son divin Fils, à la conversion du cœur et à l'espérance du pardon. L'écouterons-nous ? »

Cette doctrine du miracle n'est nullement un compromis entre la crédulité excessive, contre laquelle l'Eglise nous met en garde, et les exigences de la critique, dont elle dénonce également certains excès. Cet enseignement appelle un dépassement qui reconnaît, pour le bien même de la foi, les requêtes légitimes de la droite raison. Il invite l'esprit humain à s'incliner, moyennant de suffisantes garanties, devant des interventions divines qui le dépassent. Le miracle, dans l'Eglise, est à la fois très loin des signes dans le ciel réclamés par les Juifs et de la sagesse harmonieuse que préféraient les Grecs.

Pour une humanité croyante, en possession d'un instrument critique plus affiné par la contribution de la philosophie et des sciences, la reconnaissance d'un authentique miracle ne peut être qu'un aspect du déchirement de la Croix. Dans un monde contemporain, légitimement fier de ses conquêtes, mais tenté d'une façon permanente d'y trouver sa suffisance, le miracle, même restitué dans son contexte religieux, n'apparaît-il pas comme un rappel exigeant et difficile à l'humble acceptation de la condition humaine en proie à la Rédemption ? Une certaine pudeur spirituelle peut se sentir gênée par ce que le miracle comporte inévitablement d'extrinsécisme. Plus encore qu'il n'évoque la préfiguration des cieux nouveaux et de la terre nouvelle, le miracle rappelle à ces spirituels que nous ne sommes pas encore dans le régime de l'intériorité pure et que le salut, qui nous vient d'un Autre, déjà inauguré, ne nous est pas encore totalement donné.

Le vrai spirituel, sans méconnaître le miracle au sens strict, discerne en toutes choses le signe de la présence discrète de Dieu et de son intervention. Pour lui, dans un

sens large, tout est miracle, tout ce qui arrive est adorable. A l'extrême opposé, pour le rationaliste fermé, dont le tort n'est pas toujours dans les explications qu'il se donne mais en ce qu'il ne les situe pas à leur niveau de réalité, rien n'est miracle, même s'il peut y avoir place pour des phénomènes encore inexpliqués. Par une curieuse fortune, l'esprit le plus génial du demi-siècle retrouve, en un sens bien différent il est vrai, l'affirmation que tout est miracle, ou plutôt que le miracle est l'univers considéré comme un tout :

« ... Si les axiomes de la théorie sont posés par l'homme, le succès d'une telle entreprise suppose un ordre d'un haut degré du monde objectif, qu'on était *a priori* nullement autorisé à attendre. C'est cela « le miracle », qui se fortifie de plus en plus avec le développement de nos connaissances. C'est ici que se trouve le point faible des positivistes et des athées professionnels, qui se sentent heureux, parce qu'ils ont la conscience non seulement d'avoir, avec plein succès, privé le monde des dieux, mais aussi de l'avoir « dépouillé des miracles ». Le curieux, c'est que nous devons nous contenter de reconnaître « le miracle », sans qu'il y ait une voie légitime pour aller au-delà. »

(A. EINSTEIN. *Lettre à Solovine*, 30 mars 1952.)

De nombreuses publications, d'intérêt varié, manifestent l'actualité de ce problème. Elles se tiennent au niveau de la grande vulgarisation plutôt qu'à celui de l'étude philosophique et théologique approfondie, malgré des contributions très suggestives. L'attention est plus attirée par la question du discernement que par celle de la possibilité du miracle. Cet angle de visée a permis de sortir heureusement de certaines impasses et de remettre en valeur dans la littérature catholique l'intentionalité religieuse du miracle, mais l'ontologie du fait miraculeux demeure dans une certaine brume. Il est peut-être trop tôt pour espérer d'en sortir et de retrouver pleinement le bénéfice des analyses de saint Thomas avec l'apport d'un appareil critique renouvelé.

Cette perspective éclaire les réflexions qui suivent et qui ne veulent être ni un enseignement systématique en forme de somme, ni même un tour d'horizon sur tous les aspects du miracle. Un cahier eut été nécessaire pour exposer, par exemple, le donné biblique en toute son ampleur. On l'a volontairement restreint aux miracles de Jésus dans les Evangiles synoptiques. Ceci permettait de surprendre le fait miraculeux à son jaillissement, aux origines chrétiennes, là où il apparaît le moins élaboré par une réflexion religieuse et où les genres littéraires posent apparemment le

moins de problèmes. En lisant l'étude du R. P. George, on s'apercevra qu'il s'agit d'un ensemble de faits qui, bien que déjà chargés d'interprétation, sont globalement inséparables du message évangélique.

Les miracles se continuent dans l'Eglise à des rythmes et sous des formes variés et semblent, de nos jours, se présenter surtout, (non exclusivement toutefois), comme des guérisons extraordinaires. Les difficiles problèmes relatifs à leur discernement sont envisagés dans l'article important, souvent cité mais jusqu'à présent peu diffusé, du R. P. D. Dubarle. Il s'attache à montrer, par un cheminement dont toutes les étapes sont indispensables et avec beaucoup de nuances, comment l'intervention du savant chrétien, sans rien renier des exigences scientifiques, les met en œuvre et les récupère au niveau de la personnalité complexe de l'expert.

Cette analyse est complétée par la note très personnelle du Docteur Béhague, excellent connaisseur du dossier des guérisons de Lourdes. Les remarques qu'il propose soulignent honnêtement les difficultés que les spécialistes éprouvent à conclure, même dans les limites de leur intervention. Elles insistent sur deux aspects des guérisons miraculeuses : les miraculés conservent ordinairement des traces ou des cicatrices de leur maladie et des déterminismes naturels semblent être utilisés, mais avec une rapidité inconcevable scientifiquement parlant.

Enfin, la contribution du R. P. Liégé offre un essai de synthèse de la théologie catholique du miracle dans l'état actuel des choses. Il en retrace brièvement l'histoire, rappelle les enseignements du Concile du Vatican, décrit une démarche de discernement qui tient compte des différents aspects du miracle et précise ses rapports avec la foi en le restituant, comme il doit l'être, dans la totalité du Mystère de l'Eglise. Nous l'avons fait suivre d'assez larges extraits d'un important avertissement de Mgr Ottaviani, assesseur du Saint-Office, qui manifeste des éléments complémentaires de la sagesse de l'Eglise, que l'on risque d'utiliser d'une manière trop unilatérale.

Allier une grande simplicité du cœur à une rigoureuse exigence de l'esprit, n'est-ce pas un trait profond du paradoxe évangélique ? C'est une manière de traduire en ce domaine, celui des signes du Royaume, l'invitation de Jésus à ses disciples : prudents comme des serpents et simples comme des colombes.

LES MIRACLES DE JÉSUS DANS LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

Dès les débuts de l'Eglise, les miracles de Jésus tiennent une place importante dans la prédication chrétienne. Deux formules de la prédication apostolique primitive — sur quatre que nous a conservées le livre des Actes — rappellent les signes du Maître : à la Pentecôte, Pierre nomme Jésus : « cet homme accrédité auprès de vous par les miracles, les prodiges et les signes que Dieu a accomplis par lui au milieu de vous... » (*Actes*, 2, 22) ; au centurion Cornélius, Pierre encore annonce Jésus « que Dieu a oint d'Esprit Saint et de puissance. Il a passé en faisant le bien et en guérissant tous ceux qui étaient sous la puissance du diable » (*Actes*, 10, 38). Ces affirmations anciennes sont étoffées dans les évangiles par un bon nombre de récits de miracles. Il s'agit là d'une tradition qui remonte aux origines de la communauté chrétienne.

Dès ces origines aussi, les miracles de Jésus sont discutés. Du vivant du Maître, les scribes de Jérusalem les attribuaient au pouvoir démoniaque de Beelzébul (*Mc.*, 3, 22 ; *Mt.*, 9, 34 ; 10, 25). Les critiques n'ont pas manqué depuis pour les contester d'âge en âge, soit en les niant, soit en les « expliquant ». Au siècle dernier, au moment de l'essor des sciences naturelles et de la critique historique, les ouvrages de H. E. G. Paulus, de D. F. Strauss, d'E. Renan représentent les efforts les plus typiques contre le miracle. Au xxème siècle, on retrouve des efforts analogues, chez J. Klausner ou C. Guignebert[1].

On voudrait examiner ici, en historien, les miracles de nos évangiles. En se bornant aux synoptiques qui offrent déjà une matière abondante, on dressera d'abord l'inventaire de leurs récits ; on cherchera ensuite à en définir les caractéristiques littéraires ; on pourra alors poser le problème de leur valeur historique ; l'essentiel sera enfin de définir la pensée de Jésus sur eux[2].

★

Les données des synoptiques sur les miracles de Jésus appartiennent à des genres littéraires fort divers.

Un bon nombre de passages rapportent globalement une masse de miracles. Chez Marc, « Jésus guérit beaucoup de malades atteints de divers maux, il chassa beaucoup de démons » (1, 32-34 et parallèles) ; « il s'en alla dans toute la Galilée, chassant les démons » (1,39 et Matthieu) ; « il guérit beaucoup de gens » (3, 10-12 et parallèles) ; « partout où il pénétrait... on déposait les malades sur les places... et tous ceux qui le touchaient étaient guéris » (6, 55-56 et Matthieu). Ces merveilles sont encore plus massives chez Matthieu : « il guérissait toute maladie et toute infirmité » (9,35) ; « des foules nombreuses vinrent à lui, ayant avec elles des boiteux, des estropiés, des aveugles, des muets, et beaucoup d'autres ; ils les jetaient à ses pieds et il les guérit (15, 30-31) ; « des foules nombreuses le suivaient et il les guérit là » (19, 2 ; on peut voir encore 14, 14 ; 21, 14...). Luc a des traits semblables : « des foules nombreuses accouraient pour l'entendre et se faire guérir de leurs infirmités... la puissance du Seigneur lui faisait opérer des guérisons » (5, 15-17) ; « à ce moment, il guérit beaucoup de gens de maladies, de plaies, d'esprits mauvais, et il accorda la vue à beaucoup d'aveugles » (7, 21).

Ces tableaux d'ensemble ne vont pas sans généralisation : la comparaison des synoptiques entre eux le montre sans conteste (par exemple sur *Mt.*, 15, 30-31 ; 19, 2 ; sur *Lc.*, 5, 15 ; 7, 21). On trouve toutefois des vues

aussi générales en quelques sentences de Jésus : « les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent... » (*Mt.*, 11, 5 ; on pourrait en rapprocher *Mt.*, 11, 21-24 ; 12, 27-29).

A côté de ces énoncés sommaires, la tradition synoptique a conservé un certain nombre de récits développés sur des cas précis de miracles. Il est usuel de les classer selon leur objet, en miracles sur l'homme et miracles sur les êtres inanimés[3].

Les premiers sont les plus nombreux. On est tenté à première vue d'y séparer les exorcismes et les guérisons. Quelques récits, en effet, racontent seulement l'expulsion d'un démon, tels ceux des possédés de Capharnaüm (*Mc.*, 1, 21-28 et Luc), de Gérasa (*Mc.*, 5, 1-20 et parallèles), de la fille de la syrophénicienne (*Mc.*, 7, 24-30 et Matthieu). Le plus grand nombre rapportent des guérisons : la fièvre de la belle-mère de Pierre (*Mc.*, 1, 29-31 et parallèles), les lépreux de Capharnaüm (*Mc.*, 1, 40-45 et parallèles) et de la frontière samaritaine (*Lc.*, 17, 11-19), les paralytiques de Capharnaüm (*Mc.*, 2, 1-12 et parallèles ; *Mt.*, 8, 5-13 et Luc un peu différent), l'homme à la main sèche (*Mc.*, 3, 1-6 et parallèles), l'hémorroïsse (*Mc.*, 5, 25-34 et parallèles), le sourd-muet de la Décapole (*Mc.*, 7, 31-37), les aveugles de Bethsaïde (*Mc.*, 8, 22-26), de Jéricho (*Mc.*, 10, 46-52 et parallèles) et les deux aveugles qui suivaient Jésus (*Mt.*, 9, 27-31), l'hydropique (*Lc.*, 14, 1-6), l'oreille tranchée du serviteur du grand-prêtre (*Lc.*, 22, 50-51). Il y a enfin deux résurrections, celle de la fille de Jaïre (*Mc.*, 5, 21-43 et parallèles) et celle du jeune homme de Naïn (*Lc.*, 7, 11-17). Plusieurs récits, cependant, dénoncent une action démoniaque en diverses maladies : un petit épileptique est délivré d'un « démon sourd et muet » (*Mc.*, 9, 14-29 et parallèles) ; Matthieu nomme des possédés « muet » (9, 32-34), « aveugle et muet » (12, 22), Luc « une femme possédée depuis dix-huit ans d'un esprit d'infirmité : elle était toute courbée et ne pouvait se

redresser » (13, 10 - 17). Ces expressions, conformes au langage du temps, indiquent que les évangélistes voient souvent un exorcisme en ce qui nous paraît simple guérison. Il est donc préférable de ne pas séparer ces deux groupes de récits.

Les récits de miracles sur les êtres inanimés sont moins nombreux. Ce sont la pêche miraculeuse (*Lc.*, 5, 1-11), la tempête apaisée (*Mc.*, 4, 37-41 et parallèles, récit bien proche encore de ceux des exorcismes), la marche sur les eaux (*Mc.*, 6, 45-52 et Matthieu),le didrachme dans la gueule du poisson (*Mt.*, 17, 24-27), les deux multiplications des pains (*Mc.*, 6, 34-44 et parallèles ; 8, 1-9 et Matthieu), le figuier desséché (*Mc.*, 11, 12-14 et Matthieu).

Au total, on peut compter vingt-deux cas de miracles sur des personnes, sept sur des êtres inanimés. Si l'on y admet quelques doublets[4], ce sont encore plus de vingt cas précis : nombre assez restreint pour les deux ans de la mission de Jésus, nombre déjà considérable dans le mince ensemble de nos données sur cette mission.

★

L'étude littéraire des miracles chez les synoptiques peut comprendre deux parties. Elle doit d'abord définir les diverses formes littéraires des récits. Il lui faut aussi comparer les textes parallèles des synoptiques pour y étudier la vie des récits dans la tradition évangélique.

Les miracles de Jésus nous sont rapportés en des textes de genres littéraires fort variés. Plusieurs sont très courts : sommaires généraux — signalés au début du paragraphe précédent —, notices schématiques — par exemple *Mt.*, 9, 32-34 ; 12-22 —, allusions au cours d'un autre récit — *Mc.*, 6,5 ; *Lc.*, 22, 50-51... Les synoptiques nous ont heureusement gardé un nombre important de récits détaillés et concrets.

M. Dibelius et R. Bultmann en ont, les premiers, défini les « formes » avec beaucoup de précision[5]. Les résultats historiques de leurs études, parfois fort contestables, ont

jeté sur leur méthode un certain discrédit. Il serait pourtant regrettable de ne pas tenir compte de leurs observations littéraires. Les caractéristiques qu'ils ont relevées dans ces récits sont, en effet, fort significatives des intentions de leurs auteurs.

Les récits de guérisons sont les plus caractéristiques. Tout l'intérêt s'y porte sur l'événement, surtout sur la puissance divine qu'il manifeste en Jésus : rien n'est dit du miraculé, de ses antécédents, de sa conversion, de sa vie ultérieure ; rien non plus des sentiments ni de la pensée de Jésus. Le narrateur n'a pas de souci biographique, il ne cherche pas à enseigner ; il montre le fait, l'action divine.

Tous les traits de son récit visent à ce but. Ce sont à peu près toujours les mêmes et dans le même ordre. D'abord est présenté le miracle à obtenir, avec toute sa difficulté : l'état pitoyable du malade, la durée de sa maladie, l'impuissance des hommes, la détresse sans issue, la réalité de la mort... ; ensuite la foi des suppliants, demandée ou constatée par Jésus — elle est au moins exprimée en une parole ou un geste. Alors le Maître intervient avec une autorité souveraine[6]. L'efficacité de sa parole est immédiate[7]. Elle est incontestable, souvent indiquée par un trait concret et pittoresque (*Mc.*, 1, 31, 42 ; 2, 12 ; 5, 13, 15, 42-43 ; 9, 26 ; *Lc.*, 7, 15...). La réaction de la foule, en finale, marque toujours la reconnaissance d'une intervention divine (les récits mentionnent son trouble, sa crainte, ses transports, sa louange du Seigneur...).

La visée de ces récits apparaît clairement à ces traits : ils ne veulent que faire ressortir le pouvoir transcendant de Jésus. On s'est étonné parfois de trouver leur forme littéraire si proche de celle des miracles païens[8], si éloignée de l'Ancien Testament[9]. La raison en est simplement littéraire, dans l'intention de leurs auteurs. Les narrateurs des miracles de l'Ancien Testament n'ont aucun souci de démonstration ; ils racontent les interventions de Dieu

dans l'histoire d'Israël comme des faits connus, des conséquences normales de l'Alliance. Les évangélistes, au contraire, tout comme les prêtres d'Epidaure ou les biographes de Pythagore et d'Apollonius de Tyane, ont un but apologétique ; ils cherchent à convaincre leurs lecteurs du pouvoir miraculeux de leur maître ; leurs buts semblables leur imposent la même méthode ; la valeur historique et théologique de leurs récits n'est pas à juger sur cette forme littéraire, mais sur les garanties qu'offrent leurs témoignages et sur leur sens.

La comparaison des récits parallèles des évangiles synoptiques permet souvent de discerner en eux quelques traces de la vie des textes dans la tradition. Les récits de miracles, en particulier, permettent sur ce point bien des observations.

Un bon nombre de données y ont pris avec le temps une ampleur nouvelle. Pour le constater, il suffit de comparer aux récits de Marc leurs parallèles de Luc (en *Lc.*, 4, 40 et 6, 18-19, « tous sont guéris », et non plus « beaucoup » comme en *Mc.* 1, 34 et 3, 10) et surtout de Matthieu (*Mt.*, 4, 23-24 et *Mc.*, 1, 39 ; *Mt.*, 8, 16 et *Mc.*, 1, 32-34 ; *Mt.*, 10, 1 et *Mc.*, 3, 13 ; *Mt.*, 12, 15 et *Mc.*, 3, 10 ; *Mt.*, 14, 35-36 et *Mc.*, 6, 56 ; *Mt.*, 15, 30-31 et *Mc.*, 7, 32-37)... Quelques traditions peuvent avoir donné naissance à des doublets[4]. Quelques récits plus récents ont un aspect plus merveilleux, surtout chez Matthieu : en 9, 18 Jaïre demande à Jésus de ressusciter sa fille (pas en *Mc.*, 5, 22-23, 35-36) ; en 9, 20-22 c'est en pleine conscience que Jésus accorde à l'hémorroïsse sa guérison (à la différence de *Mc.*, 5, 25-34); en 13,58 le petit nombre des miracles de Jésus à Nazareth paraît attribué à la libre décision de Jésus (en *Mc.*, 6, 5-6, « il ne put faire là aucun miracle ») ; 21, 14 est seul à rapporter des miracles qu'ignore Marc (11, 11) ; en 21, 19 le figuier maudit sèche aussitôt (il y faut toute la journée en *Mc.*, 11, 12-21)... Luc ajoute de même quelques miracles : en 4, 30 Jésus échappe miraculeusement à la colère

des gens de Nazareth, trait absent de Marc (6, 1-6) ; en 7, 21, nous avons les guérisons devant les envoyés de Jean-Baptiste, non rapportées par Matthieu (11, 3) ; en 22,51 Luc est seul des quatre évangélistes à rapporter la guérison du serviteur du grand prêtre blessé par un disciple... On ne retrouve pas non plus dans Matthieu et dans Luc la lenteur de quelques miracles de Jésus[7], ni les procédés qu'il semble parfois emprunter aux médecins et aux exorcistes de son temps, tel l'emploi de la salive pour le sourd-muet et l'aveugle (*Mc.*, 7, 33 ; 8, 23)[10].

Il n'est pas exclu que l'une ou l'autre des données propres à Matthieu où à Luc remonte à des informations anciennes et valables. Mais on doit reconnaître aussi la tendance de la tradition à développer les récits de miracles, même les plus solidement attestés. L'Ancien Testament en offre des exemples manifestes dans les récits parallèles des plaies d'Egypte, des miracles de l'Exode et de Josué. Le développement progressif du merveilleux dans les traditions de miracles est un fait. Il faut en tenir compte loyalement.



Les amplifications des récits de miracles de Jésus dans la tradition synoptique posent le problème de la valeur historique de ces récits : n'ont-ils pas été amplifiés, créés même, avant leur fixation dans nos évangiles ? D'autres difficultés s'ajoutent encore : la tournure si peu critique de l'esprit des auditeurs de Jésus, le fait qu'il ait rencontré si peu de succès auprès de son peuple... En définitive, avons-nous des indices solides que Jésus a opéré des miracles ?

Nous en avons, et nous avons le droit de demander à l'incroyant autant de loyauté pour les examiner que nous avons tenté d'en apporter à la critique des enjolivures de la tradition[11].

Le premier indice qui soit favorable à la tradition des miracles est son antiquité. La prédication apostolique les

mentionne, nous l'avons vu (*Actes*, 2, 22 ; 10, 38). Les récits détaillés sont encore assez proches des événements : Marc écrit avant l'an 70, moins de quarante ans après la mort de Jésus. Il emploie des matériaux qui ont été formulés dans la tradition longtemps avant lui (c'est là le résultat le plus positif de la « critique des formes »). Les récits de miracles ont donc été formés du vivant des disciples de Jésus, sous leur contrôle et, mieux encore, sous celui des adversaires de Jésus à qui s'adressaient les premiers prédicateurs. L'antiquité de ces récits, leur fixation rapide dans l'apologétique primitive, inconnues des critiques du siècle dernier (qui jugeaient ces récits beaucoup plus tardifs) sont d'excellentes garanties de leur valeur. Leur cas est bien différent de celui des miracles de l'Exode, écrits des siècles après Moïse, ou des miracles des thaumaturges hellénistiques, déjà bien éloignés des faits.

Les attestations des miracles de Jésus sont assez nombreuses. Nous avons compté plus de vingt récits détaillés et concrets qui représentent pour l'historien des témoignages intéressants par leur précision. Les affirmations globales sont moins probantes, du fait de leur généralité. Celles que l'on retrouve dans les sentences de Jésus (*Mt.*, 11, 5, 21-24 ; 12, 27-29) doivent bénéficier de la valeur que l'on s'accorde à reconnaître à ces sentences. La réaction des adversaires de Jésus offre également un témoignage intéressant ; en quelques passages de grande valeur, ils accusent Jésus de chasser les démons par la puissance de Beelzébul (*Mc.*, 3, 22-26 ; *Mt.*, 9, 34 ; 10,25) ; n'est-ce pas reconnaître des faits qu'ils ne peuvent nier ? Et leurs insultes au crucifié attestent encore sa réputation de thaumaturge (*Mc.*, 15, 31).

La modestie des miracles de Jésus, surtout, est frappante. Ils tiennent dans sa mission une place assez restreinte : leur nombre n'est pas considérable ; on n'y trouve pas de merveille éclatante : les faits les plus marquants sont les deux résurrections. On est loin ici des prodiges de l'Exode, et cela explique la réaction des adversaires de

Jésus. Les exorcismes, les guérisons du prophète de Nazareth leur paraissent trop minces, indignes du Dieu du Sinaï. Il leur faut des « signes dans le ciel » : la manne, la foudre, le soleil de Gabaon, ou ces perturbations sidérales qui remplissent leurs apocalypses (*Mc.*, 8, 11 ; *Mt.*, 12, 38 ; *cf. Jo.*, 6, 30-31). Si les récits des miracles avaient été créés pour les besoins de l'apologètique primitive, nul doute qu'ils auraient répondu à de tels désirs. Ils ne le font pas. Ils gardent la réserve caractéristique de Jésus à l'égard du merveilleux. Nous étudierons celle-ci plus loin. Qu'il suffise de noter ici son influence salutaire sur la tradition : en s'opposant à la prolifération des prodiges, elle a préservé les évangiles des tentations de l'imagination et leur a assuré une valeur incontestable. Par leur modestie, par leur sérieux, les récits qui nous sont parvenus offrent des garanties exceptionnelles. Leur comparaison avec les miracles des thaumaturges hellénistiques, prodigieux, ostentatoires, sans portée religieuse, fait ressortir sans conteste leur valeur unique[12].

Les indices précédents attestent la solidité de la tradition des miracles en général. Ils ne confirment en particulier aucun récit. On peut toujours contester tel ou tel épisode, tel ou tel détail. Encore faut-il le faire pour des raisons valables. Un résultat du moins est sûr : il n'est pas critique de rejeter en bloc tous les récits de miracles de Jésus. Si on le faisait, il faudrait encore expliquer la genèse de la foi en Jésus. Sans les miracles, ne serait-elle pas un miracle encore moins explicable ? Les historiens actuels de Jésus l'ont bien compris. Tandis qu'au siècle dernier leurs prédécesseurs s'évertuaient à nier un à un chacun des miracles des évangiles, les critiques les moins suspects de crédulité reconnaissent aujourd'hui que Jésus a opéré des guérisons. Ils y voient volontiers des cures d'ordre psychologique, mais les faits résistent à cette explication[13].

Finalement, les récits de miracles posent le même problème que les évangiles dans leur ensemble. Par delà les

épisodes de détail, ils obligent leurs lecteurs à prendre position devant Jésus. Il faut accepter son autorité surnaturelle ou la refuser. Il faut croire ou non. En somme, les récits de miracles ont la même valeur que les évangiles, parce qu'ils ont la même signification[14].

★

Sur cette signification, Jésus s'est exprimé souvent[15]. Son attitude est complexe et nuancée : il manifeste à l'égard des miracles une très grande réserve ; il accepte pourtant d'en faire et leur donne ainsi un rôle dans sa mission.

Sa réserve est aussi nette dans ses actes que dans ses paroles. Il refuse toujours de faire des miracles sur commande, pour satisfaire aux exigences de ses auditeurs. Il n'en accorde ni aux scribes qui veulent un signe dans le ciel comparable à ceux de l'épopée antique (*Mt.*, 12, 28-30 ; 16, 1-4), ni aux gens de Nazareth jaloux de ceux de Capharnaüm (*Lc.*, 4, 23), ni à Hérode curieux de voir un prodige (*Lc.*, 23, 8-9). Leurs demandes sont des tentations : le miracle est un don de Dieu, une grâce qu'il accorde en sa liberté souveraine ; l'homme ne saurait l'exiger : « Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu » (*Mt.*, 4, 5-7). Aussi Jésus refuse-t-il d'utiliser pour soi ses merveilleux pouvoirs : il ne fait point de miracle pour apaiser sa faim (*Mt.*, 4, 2-4) ; il n'en fait pas davantage pour échapper à la croix (*Mc.*, 15, 31-32 ; *Mt.* 26, 53).

Bien loin de mettre en valeur ses pouvoirs merveilleux, Jésus restreint parfois volontairement la portée de ses miracles. D'avance, il minimise la résurrection de la fille de Jaïre : « elle dort »[16], et il écarte le public qui se presse autour de la maison (*Mc.*, 5, 38-40). C'est à l'écart de la foule qu'il guérit le sourd-muet de la Décapole, l'aveugle de Bethsaïde, le petit épileptique (*Mc.*, 7, 33 ; 8, 23 ; 9, 25). Il exige le silence sur la guérison du lépreux de Capharnaüm (*Mc.*, 1, 44), de la fille de Jaïre (*Mc.*, 5, 43), du sourd-muet et de l'aveugle (*Mc.*, 7, 36 ; 8, 26). Ce refus

de publicité distingue Jésus des thaumaturges hellénistiques, tels Appolonius de Tyane et sa réclame vaniteuse. Il révèle sa modestie, son refus d'attirer l'attention sur lui-même. Il a surtout une signification pédagogique : Jésus craint que la foule ne voie en son acte que la merveille matérielle[17].

Sur celle-ci, en effet, il porte un jugement sévère. Il a constaté que les miracles ne suffisent pas à convertir : « Malheur à toi, Chorazein ! Malheur à toi, Bethsaïde ! Car si les miracles accomplis chez vous l'avaient été à Tyr et à Sidon, il y a longtemps que, sous le sac et la cendre, elles auraient fait pénitence... Et toi, Capharnaüm... » (*Mt.*, 11, 21-24). Même devant ses miracles, les auditeurs peuvent se heurter à son paradoxe (*Mt.*, 11, 5-6). Le miracle n'est pas pour lui un signe qui se suffise : il y a longtemps que le Deutéronome a dénoncé les miracles des faux prophètes, et appelé Israël à les juger d'après le message de leurs auteurs (*Dt.*, 13, 2-6) ; le texte, évidemment, que les scribes appliquent à Jésus (*Mc.*, 3, 22) ; Jésus annonce aussi des faux prophètes qui feront des miracles et qu'il faudra juger d'après leur fidélité à la révélation (*Mc.*, 13, 22-23 ; *Mt.*, 7, 22). Il y a donc une hiérarchie des signes ; avant les prodiges sur les corps, Jésus place le message révélé lui-même avec sa valeur spirituelle sans équivoque : « S'ils n'écoutent ni Moïse, ni les prophètes, même si quelqu'un ressuscite d'entre les morts, ils ne seront pas convaincus » (*Lc.*, 16, 31)[18].

La sentence obscure sur le signe de Jonas, le seul qui sera donné à cette génération pourrait avoir un sens analogue (*Lc.*, 11, 29-32 ; *Mt.*, 12, 39 et 41 ; 16, 4). Parmi tous les miracles de Jésus, elle apparaît comme un paradoxe. Mais Jésus n'a pas craint les paradoxes. Au dessus de tous les miracles, il proclame ici un signe supérieur, le seul qu'il tienne pour décisif : le signe de Jonas. Mais quel autre signe Jonas donna-t-il à Ninive que son annonce du Jugement de Dieu ? Le message de Jésus est le même : la même condamnation du péché, le même appel à la conver-

sion, le même salut enfin. N'est-ce pas à ce jugement, à ces exigences, à ces promesses toutes spirituelles que les hommes ont toujours reconnu dans l'évangile une parole de Dieu ?[19]

Avec toutes ces réserves, Jésus accepte pourtant de faire des miracles. Il en fait même en public. Si les tableaux d'ensemble de Marc (3, 10-12 ; 6, 55-56...) et de Matthieu sont trop généraux pour constituer un témoignage décisif, il y a encore bien des scènes fort concrètes où la foule intervient : Jésus guérit « en synagogue » le démoniaque de Capharnaüm (*Mc.*, 1, 23-28), l'homme à la main sèche (*Mc.*, 3, 1-6), la femme courbée (*Lc.*, 13, 10-17). Toute la petite cité de Capharnaüm est assemblée devant la maison pour le premier soir des miracles (*Mc.*, 1, 32-34), comme pour la guérison du paralytique (*Mc.*, 2, 1-12). L'hémorroïsse est guérie au milieu de la foule (*Mc.*, 5, 25-34) et l'hydropique dans un banquet (*Lc.*, 14, 1-6). Le jeune homme de Naïn se lève devant tout le convoi funèbre (*Lc.*, 7, 11-17). Les multiplications des pains sont faites en faveur de plusieurs milliers de personnes (*Mc.*, 6, 34-44 ; 8, 1-9)... Jésus fait même parfois exception à sa règle du silence : pour observer la Loi (*Lév.*, 14), peut-être aussi pour atteindre les autorités religieuses de son peuple, il envoie les lépreux guéris se présenter aux prêtres (*Mc.*, 1,44 ; *Lc.*, 17, 14). Comme il ne prêche pas en terre païenne, il envoie dans la Décapole hellénistique l'ancien possédé de Gérasa : « Va chez toi, auprès des tiens, et rapporte-leur tout ce que le Seigneur a fait pour toi dans sa miséricorde » (*Mc.*, 5, 19).

Ces signes sont donc pour Jésus une partie de sa mission. Ils en sont inséparables : insérés au milieu de la prédication dont Jésus fait son activité essentielle, ils en offrent des illustrations concrètes et frappantes. Les guérisons sont bien plus que des arguments en faveur d'une doctrine qui leur resterait extérieure : elles sont elles-mêmes un message ; Jésus y proclame son pardon (*Mc.*, 2, 5-10), son autorité sur le sabbat (*Mc.*, 3, 4-5 ; *Lc.*, 13,

15-16 ; 14, 3-5), la puissance de la foi (*Mt.*, 8, 10-13 ; 15, 28)... Plus encore, leur discrétion, leur désintéressement, leur puissance vivifiante le révèlent : elles sont d'abord des gestes d'amour. Elles sont enfin des victoires sur le mal : par-delà les maladies, Jésus combat le péché, Satan ; son œuvre est une œuvre de sainteté et de justice. Lorsque ses adversaires interprètent ses exorcismes comme des œuvres démoniaques, Jésus répond en présentant toute son œuvre dans son unité : « Si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons... » (*Lc.*, 11,20) ; cette présence de Dieu au principe de son action, quel autre signe en donne-t-il finalement que son message : sa fidélité à la révélation d'Israël, cette réponse profonde, ces exigences qu'il apporte et que reconnaissent ceux qui cherchent Dieu ? Par sa réserve vis à vis du merveilleux, par la place prédominante qu'il donne à la prédication, Jésus conduit ainsi ses auditeurs au delà de l'aspect matériel de ses miracles. Il les appelle à en entendre la signification.

Celle-ci pour lui est claire. Ses signes attestent sa mission. Il le dit sans ambages aux envoyés de Jean-Baptiste :

> « Allez rapporter à Jean ce que vous entendez, ce que vous voyez: les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent, les pauvres reçoivent la bonne nouvelle... » (*Mt.*, 11, 4-5)[20].

Jésus reprend ici les oracles des prophètes qui annonçaient l'avènement messianique (*Is.*, 29, 18-19 ; 35, 5-6 ; 61, 1). Les miracles sont une annonce et un signe : le mal des hommes prend fin ; Satan est vaincu ; le Royaume de Dieu est là. Aux Scribes, nous avons vu Jésus donner la même réponse : « Si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, c'est donc que le Royaume de Dieu est arrivé pour vous » (*Lc.*, 11, 20 ; *Mt.*, 12, 28)[21]. La guérison du paralytique de Capharnaüm[22] encore a le même sens : « Pour que vous sachiez que le Fils de l'homme a le pouvoir de remettre les péchés sur la terre... » (*Mc.*, 2, 10-11) : le pardon des péchés est le don messianique par excellence (*Jér.*, 31, 34 ; *Ezéch.*, 36, 25) ; la guérison du paralytique

en est le signe et le gage ; encore ici, « le Royaume de Dieu est là ».

★

Que de temps il fallut aux disciples pour pénétrer cette pensée de Jésus ! Devant les miracles de leur maître, leurs réactions furent d'abord celles qu'ils nous ont décrites dans leurs récits : la stupeur, le trouble, l'étonnement, l'admiration, la crainte, enfin aussi la louange et la gloire rendue au Seigneur. Le contenu de leur foi, sa fermeté furent longtemps bien minces ; mais elle progressa jusqu'à la plénitude de Pâques et de la Pentecôte.

Alors les disciples pénètrent le mystère de Jésus. Alors, ils commencent à l'annoncer. L'Evangile naît. La Tradition se formule peu à peu. Nous discernons aujourd'hui dans ces expressions primitives toute la plénitude de la foi de l'Eglise. Pour désigner les miracles de Jésus, les synoptiques abandonnent les mots traditionnels qui insistaient sur le caractère prodigieux des œuvres (« *terata* » si courant dans les miracles de la Septante et de l'hellénisme) ; ils préfèrent « *dunameis* » qui les désigne comme des manifestations de la Puissance divine[23]. La stylisation des récits est aussi significative : pour eux, Jésus seul compte avec son appel à la foi, sa puissance et son autorité divines.

En ces brèves scènes, la Tradition, l'Eglise nous livrent ainsi toute leur intelligence du mystère de Jésus. Chacun de ses miracles est pour elles une épiphanie du Seigneur : sa victoire sur le mal, son salut, son Royaume.

A. GEORGE, S. M.

NOTES

1. J. Klausner, *Jésus de Nazareth*, traduction française, Paris, 1933, pp. 389-399.

C. Guignebert, *Jésus*, Paris, 1933, pp. 222-241.

2. Les principales études récentes en français sur les miracles évangéliques sont :

P. H. Menoud, *La signification du miracle selon le Nouveau Testament* en *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1948-1949, pp. 173-192.

C. Crespy, *La guérison par la foi*, (Cahiers théologiques n° 30), Neuchâtel-Paris, 1952.

A. Lefevre, *Miracle*, en *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, col. 1299-1308.

On citera au passage les études d'ensemble, littéraires et historiques, sur les évangiles.

3. Cette distinction est plus nette pour nous que pour les auteurs bibliques. Pour eux, l'homme est le roi de la création, et celle-ci participe étroitement à son châtiment et à sa gloire (ainsi *Rom.*, 8, 19-22). Qu'il ait pour objet l'homme ou le cosmos, le miracle est toujours pour la Bible un signe du salut (*cf.* P. H. Menoud, art. cité pp. 179-180).

4. Un doublet est un second récit du même événement, comportant parfois de légères variantes. Ainsi plusieurs critiques ont envisagé cette hypothèse pour les deux aveugles de Matthieu (9, 27-31 et 20, 29-34), pour le possédé muet de Matthieu (9, 32-34 et 12, 22-24), pour les deux multiplications des pains de Marc (6, 34-44 et 8, 1-9)... On l'a également avancée pour les trois guérisons le jour du sabbat, pourtant assez diverses (*Mc.*, 3, 1-6 ; *Lc.*, 13, 10-17 ; 14, 1-6).

5. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, 1919, 2me édition, 1933, pp. 66-100.

R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1921, 2me édition 1931, pp. 223-259.

Dans la même ligne littéraire :

M. Albertz, en *Botschaft des Neuen Testamentes* I, 1, Zürich, 1947, pp. 134-143, a prolongé leurs études avec beaucoup plus de respect du sens et de la valeur des textes.

La critique la plus pertinente de M. Dibelius et de R. Bultmann pourrait être celle de A. Richardson, *The Miracle Stories of the Gospels*, Londres, 1941, 3me éd., 1952, notamment pp. 20-28. Cet ouvrage souligne très fortement l'intention théologique des récits de miracles dès leur origine.

6. *Jo.*, 11, 41-42 est le seul passage des évangiles à rapporter au moment d'un miracle une prière de Jésus (d'ailleurs assez conven-

tionnelle). Les synoptiques suggèrent parfois cette prière par un regard (*Mc.*, 6, 41 ; 7, 34) ou une parole de Jésus (*Mc.*, 9, 29 ; 11, 24) ; ils ne l'explicitent jamais. Ce fait tient sans doute au caractère intérieur de cette prière; il s'explique aussi par le but des narrateurs : ils veulent mettre en relief la puissance personnelle de Jésus.

7. Sauf en quelques miracles « lents » : le possédé de Gerasa (*Mc.*, 5, 7-12) ; l'aveugle de Bethsaïde (*Mc.*, 8, 23-25) ; le figuier maudit (*Mc.*, 11, 20) ; les dix lépreux (*Lc.*, 17, 14).

8. M. Dibelius et R. Bultmann ont beaucoup utilisé ces récits dans leurs études citées plus haut.

On peut consulter en français :

— sur les vies des thaumaturges pythagoriciens :

A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris, 1932, pp. 73-85.

M. J. Lagrange, *Les légendes pythagoriciennes et l'Evangile*, en *Revue Biblique*, 1936, pp. 481-511 et 1937, pp. 5-28.

— sur les cures d'Esculape à Epidaure :

A. J. Festugière, *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, II, Paris, 1935, pp. 113-118.
et *Histoire Générale des Religions, Grèce-Rome*, Paris, 1944, pp. 132-136.

9. Les miracles y apparaissent à certaines périodes (l'Exode, la conquête en foisonnent ; on n'en trouve aucun dans l'histoire des patriarches), autour de certains personnages (Elie et surtout Elisée ; chez les prophètes écrivains, on n'en trouve que dans la biographie d'Isaïe). Ils ont une ampleur fort diverse suivant les sources littéraires (les miracles de l'Exode en J, E, P, Psaumes, Sagesse... ; II Macchabées en rapporte plusieurs que l'on ne trouve pas dans les parallèles de I Macchabées). Les guérisons sont rares (Elie, Elisée, Isaïe) ; le miracle de l'Ancien Testament est plutôt un salut accordé au peuple tout entier.

10. Matthieu et Luc veulent marquer plus nettement la différence qui sépare Jésus des exorcistes et des mages de son temps. Ainsi E. Hoskins et F. N. Davey, *The Riddle of the New Testament*, Londres, 1951, trad. française, Paris, 1949, pp. 125-127.

11. L'étude la plus complète sur la valeur historique des miracles de l'évangile est encore celle de L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, II, Paris, 1928, pp. 313-368 (avec les notes additionnelles). La mise au point la plus récente est l'article de A. Lefevre cité au début.

12. Le R. P. Benoit a développé cette comparaison en *La divinité de Jésus dans les évangiles synoptiques* (*Lumière et Vie*, n° 9, 1953, pp. 47-51). Il y traite également des récits de miracles de la littérature rabbinique.

13. Ainsi J. Klausner, *Jésus de Nazareth*, pp. 395-398 ; C. Guignebert, *Jésus*, pp. 239-240.

La meilleure étude de ces interprétations rationalistes est encore dans les notes de L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, II, « La foi qui guérit » et « La suggestion victorieuse », pp. 480-492.

14. Ce point de vue a été particulièrement bien développé par A. RICHARDSON, *op. cit*, pp. 34-37 et 123-138.

15. La signification des miracles a été surtout étudiée par :

E. HOSKYNS et F. N. DAVEY, *op. cit.*, pp. 125-135.

A. RICHARDSON, *op. cit.*, pp. 1-19 et 38-99.

W. MANSON, *Jesus the Messiah*, Londres, 1943, 6me éd., pp. 33-50.

P. H. MENOUD, *art. cit.* pp. 173-192.

E. PERCY, *Die Botschaft Jesu*, Lund, 1953, pp. 178-189.

J. GIBLET, *Jésus, Messie et Sauveur d'après les évangiles synoptiques*, (*Lumière et Vie*, n° 15, 1954, pp. 56-61).

R. H. FULLER, *The Mission and Achievement of Jesus*, Londres, 1954, pp. 35-43.

A. LEFÈVRE, *art. cit.* col. 1306-1308.

16. Quelques auteurs prennent ces mots comme une constatation réelle de Jésus (cités en V. TAYLOR, *The Life and Ministry of Jesus*, Londres, 1954, pp. 102-103). Ce n'est pas la pensée de Marc, pour qui Jésus n'a pas encore vu l'enfant (V. TAYLOR a lui-même étudié cette question avec soin en *The Gospel according to St Mark*, Londres, 1953, p. 295).

17. W. WREDE, (*Das Messiasgeheimnis*, Göttingen, 1901) expliquait cette volonté de silence de Jésus par sa thèse du secret messianique. Celle-ci est aujourd'hui bien abandonnée. On peut voir sur le secret des miracles de Jésus les remarques originales de T. W. MANSON, *Realized Eschatology and the Messianic Secret* en *Studies in the Gospels, Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, Oxford, 1955, pp. 211-213.

18. L'évangile de Jean revient plusieurs fois sur la hiérarchie des signes (14, 11-12 ; 20, 29). Il insiste constamment sur la nécessité de passer de la merveille corporelle à la réalité signifiée (surtout dans les récits des chapitres 6 et 9).

19. Cette interprétation n'est pas la seule. On la rencontre chez W. G. KUMMEL, *Verheissung und Erfüllung*, Zürich, 1945, 2me éd. 1953, pp. 61-62 ; E. PERCY, *op. cit. pp.* 237-238 ; R. H. FULLER, *op. cit.* pp. 39-41.

20. L'authenticité de ce logion a été contestée par R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 22 : il nie la conscience messianique de Jésus et voit dans ces paroles une annonce de l'ère messianique imminente. La valeur du texte et son application par Jésus à ses propres miracles ont été solidement soutenues par W. MANSON (*op. cit.* pp. 38-39), W. G. KUMMEL (*op. cit.* pp. 102-104), E. PERCY (*op. cit.* pp. 187-188 et 231-233).

21. Ce logion est très généralement reçu comme authentique. On

ne cite guère que l'opposition de A. Fridrichsen, *Le problème du miracle dans le christianisme primitif*, Strasbourg-Paris, 1925, p. 174. R. Bultmann (*op. cit.* p. 174) y voit encore une annonce du Royaume imminent. L'application au Royaume présent, attesté par les signes de Jésus, est très couramment reçue, par exemple par W. G. Kummel (*op. cit.* pp. 98-102), E. Percy (*op. cit.* pp. 178-181)...

22. A la suite de R. Bultmann (*op. cit* pp. 12-14, 227), de nombreux critiques dissocient en ce récit la guérison du paralytique (vv. 1-5a et 11-12) et le pardon de ses péchés (vv. 5b-10). Ainsi, parmi les plus récents, V. Taylor (*St Mark*, pp. 191-201), E. Percy (*op. cit.* pp. 27-28)...

Quoi qu'il en soit de la formation littéraire de ce texte, il est sûr que Jésus lie étroitement maladie et péché, salut corporel et spirituel (ainsi son emploi du verbe « sauver » en *Mc.*, 3, 4 ; 5, 34 ; 10, 52 ; la comparaison de sa mission à celle d'un médecin en *Mc.*, 2, 17...) Même si *Mc.*, 2, 5b-10 n'appartenait pas à l'origine au récit de la guérison du paralytique, son introduction dans ce récit répond bien à la pensée de Jésus. Plusieurs auteurs discutent d'ailleurs la solution de R. Bultmann, tels W. Manson (*Jésus the Messiah*, pp. 40-42), R. H. Fuller (*op. cit.* pp. 41-42)...

23. Sur le vocabulaire des miracles, l'étude la plus complète et la plus récente est celle de A. Lefèvre (*art. cit.* col. 1300-1301).

MIRACLES ET CONSTATS MEDICO-PHYSIOLOGIQUES

Quelle que soit la scrupuleuse attention portée à l'étude des observations, en suivant une méthode de rigueur cartésienne, le fait du miracle ne peut être précisé d'une manière absolue.

L'étude et les réflexions qui suivent tendent peut-être à orienter vers certains aspects mais ne peuvent être considérés en aucun cas comme donnant des constats formels.

★

Comme dans tout exposé scientifique, nous commencerons par définir nos termes.

« Il faut se garder de croire que seuls des spécialistes avertis puissent jamais juger qu'une guérison échappe aux processus habituels... Il n'est pas besoin d'une haute compétence médicale pour constater la guérison soudaine et totale d'un paralytique » (Henri Bouillard, *Cahiers Laënnec*, octobre 1948).

Nous sommes bien d'accord mais il est indispensable de connaître quelle était la maladie, de constater la certitude de son existence par la réalité de lésions organiques que les symptômes ou les recherches de laboratoire prouvent péremptoirement.

Ceci étant acquis (et c'est là œuvre purement médicale), il faut encore établir la marche normale de l'affection et connaître l'influence habituelle de la thérapeutique employée ou pouvant être utilisée. Cela relève encore de la science médicale.

Quant au constat de la guérison, celui-ci n'est pas aussi facile qu'il peut apparaître et il est indispensable de décrire ce que sont devenus les symptômes, les épreuves de laboratoire et aussi la persistance des signes de guérison.

Ces actes ne sont exécutables que par des médecins et souvent, étant donné la diversité des grands systèmes de l'économie, par des spécialistes au courant des dernières trouvailles de la science dans leur domaine propre.

Lorsque tout cela a été étudié, scruté et considéré dans ses moindres détails, les hommes de science concluent qu'il s'agit d'un fait échappant aux lois ordinaires de la médecine.

Mais « le discernement du signe divin relève de la connaissance religieuse et non d'une démonstration scientifique » (Henri Bouillard). Le miracle ne peut être détaché de son ambiance catholique et morale. Il appartient donc non à la science de le proclamer mais à l'Eglise.

Sans doute celle-ci exige-t-elle comme l'a demandé Benoît XIV, un contrôle serré du fait lui-même, mais elle impose à juste titre une étude approfondie des circonstances morales et religieuses dans lesquelles il s'est déroulé. Seule, la hiérarchie est donc qualifiée pour le faire.

Le miracle, de son fait même, échappe donc à l'analyse complète, puisque par définition, il ne peut se répéter par synthèse et que nous ne pouvons en indiquer la cause déterminante. Il n'est pas possible de dire en quoi tel processus est miraculeux alors que tel autre ne paraît pas l'être. Nous disons « ne paraît pas » mais nous ne pouvons dire « ne l'est pas ».

Dans le grand nombre de cas analysés des savants se sont penchés sur les « observations » des malades. Dans celle-ci manquait telle recherche de laboratoire, dans celle-là telle précision. Il ne s'agissait donc pas d'un fait échappant sûrement aux lois physiologiques habituelles. Est-ce à dire qu'il n'y échappait pas ? Cette interprétation serait sûrement gratuite et certainement erronée. Les faits extraordinaires reconnus par la hiérarchie comme miracle

sont en dehors de toute explication scientifique possible, mais bien d'autres faits, parfois étudiés et rejetés parce que dans les rapports, tel ou tel élément manquait, sont probablement d'authentiques miracles ignorés ou non reconnus.

Les miracles rapportés dans l'Evangile sont incontestables, car dans les trois récits par témoignages directs et dans le texte de saint Jean, toujours une preuve matérielle indiscutable est apportée.

S'agit-il de la première multiplication des pains ? « Il y a ici un jeune homme qui a cinq pains d'orge et deux poissons... ». « Il y avait cinq mille hommes sans compter les femmes et les enfants... ». « Tous en mangèrent et furent rassasiés... ». « Ils ramassèrent ce qui restait des cinq pains d'orge et des poissons et en *remplirent douze corbeilles* ».

Deuxième multiplication des pains : « Combien avez-vous de pains ? leur demande Jésus. Sept et quelques petits poissons... tous en mangèrent et furent rassasiés. Des morceaux qui furent laissés *on emporta sept corbeilles pleines.* Or ceux qui avaient mangé étaient environ quatre mille ».

Les noces de Cana : « il y avait là six urnes de pierre contenant chacune deux ou trois métrètes. « Emplissez d'eau ces urnes ». On les remplit jusqu'au bord... *l'eau fut changée en vin et l'ordonnateur du festin le trouva délicieux* ».

Dans le domaine physiologique la création est plus évidente encore : La fille de Jaïre était bien morte : « Ils se riaient de lui sachant bien qu'elle était morte » ... et soudain « la vie revint en elle, *elle se leva et marcha* et Jésus voulut qu'on lui servit à manger... ».

Le fils de la veuve de Naïm était bien mort : « On portait au tombeau son fils unique : *Le mort se dressa et se mit à parler* ».

Lazare, lui, « était mort depuis quatre jours » : « *jam foetet* ». Quelle preuve plus formelle pouvait être donnée ?

Une remarque cependant se fait jour. Jésus a multiplié les pains ; Dieu a changé l'eau en vin ; Notre Seigneur a

rendu la vie aux morts. Mais il n'a pas créé de toutes pièces des pains, fait surgir une amphore de vin, revivifié un mort à côté de sa dépouille. Dieu a créé l'homme à son image dit la Genèse : « Au commencement était le Verbe et le Verbe était Dieu ».

En nous inclinant devant le mode d'expression de la volonté divine, qu'il nous soit permis d'exposer une seconde remarque : Alors que tant de guérisons de mutités, de surdités, de cécités, tant de disparitions subites d'affections de toutes sortes, sont décrites à tout instant de la vie de Jésus à une époque où les mutilations étaient d'autant plus fréquentes que nombre d'entre elles relevaient d'actes judiciaires tandis que bien d'autres provenaient d'attaques ou d'agressions, on ne trouve dans les récits évangéliques aucun fait extraordinaire concernant l'absence d'un membre ou d'un segment de membre. Dieu donnait la vie, rendait l'usage de fonctions abolies, permettait à un paralytique de marcher, mais il ne paraît pas avoir rendu la marche à un amputé de cuisse ou la préhension à un homme ayant perdu la main.

C'est en ce fait peut-être que l'on peut trouver jonction entre les miracles de Jésus durant sa vie terrestre et ceux qui parsèment notre époque par sa Volonté.

★

Nous avons vu pourquoi l'Eglise, en sa sagesse, a établi un « Bureau de constatations médicales » à Lourdes et pourquoi aussi une Commission rassemblant des savants de toute spécialité a été constituée pour juger sur le plan scientifique et humain. Mais tout cela a été institué pour l'étude des faits se passant à Lourdes. Or, à notre connaissance, bien des faits, inexplicables scientifiquement parlant, sont décrits dans tous les coins du monde. Nombre d'entre eux ont été signalés à Lourdes car ils ont paru se dérouler à la suite d'un acte se rapportant à la dévotion de Notre Dame. Il n'en reste pas moins qu'une grande quantité d'événements extraordinaires se sont faits jour en tous lieux et restent ignorés.

C'est probablement du reste par la volonté de Dieu dont le désir est tant de fois répété dans les Evangiles : Jésus guérit les deux aveugles... « prenez garde que personne ne le sache leur dit-il, mais dès qu'il fut sorti, ils répandirent partout sa renommée ». Libère-t-il le sourd-muet de la Décapole « qu'il défendit aux témoins du miracle d'en rien dire à personne. Mais plus il leur défendait, plus ceux-ci le publièrent... ».

Si la modestie prescrit au bienfaiteur de réclamer le silence de ses obligés, la reconnaissance fait un devoir aux témoins d'en parler. Nous puiserons en cela l'autorisation de continuer notre étude.

★

Parmi les faits extraordinaires signalés à la hiérarchie nous croyons pouvoir relever quelques points communs dans le processus physiologique qui les caractérise, encore ne sont-ils pas tous constants et manquent-ils dans bien des cas. Le premier est à notre connaissance péremptoire. Jamais à Lourdes ou ailleurs, on a vu un membre repousser, même un segment de membre, même l'ongle d'un doigt... mais on a vu en quelques instants se combler un orifice béant, se solidifier instantanément une fracture.

Du temps de la présence de Dieu sur la terre, il paraît en avoir été de même : simple constat dont nous n'inférons aucune déduction. Cependant, alors que Jésus manifestait sa divinité en rendant la vie aux cadavres, nous trouvons ici d'une part similitude mais aussi une profonde différence dans la manifestation de la volonté divine.

Un autre point est à signaler : dans toutes les guérisons miraculeuses le fait saillant est que la réparation laisse sa marque comme dans une guérison ordinaire mais celle-ci se fait en quelques instants, ce qui est proprement inconcevable au point de vue scientifique.

Une fracture ouverte de la jambe avec ostéomyélite chronique et pseudarthrose guérit *instantanément* et permet la marche perdue depuis plusieurs années[1].

La vue est rendue totalement *aussi promptement qu'un*

coup de fusil à qui l'avait perdue par traumatisme sept ans auparavant[2].

Une malade atteinte de méningite tuberculeuse *sort d'un seul coup* du coma terminal avec des constatations de laboratoire précises indiquant la guérison[3].

Un cancer du pylore et du foie s'efface complètement et *immédiatement* sans laisser de traces...[4].

Mais cependant, plus tard, on trouve un cal des deux os de la jambe, des traces du décollement de la rétine, des restes de l'infection par le bacille de Koch...

La guérison n'a donc pu relever d'un processus habituel. A l'époque où ils se sont déroulés, les faits n'étaient pas concevables scientifiquement parlant et si, depuis, la science permet de guérir certaines de ces affections, la rapidité anormale d'un processus normal reste inexplicable. « La guérison surnaturelle n'est autre qu'un phénomène naturel dont la rapidité et l'ampleur sortent des règles habituelles ». Ces conclusions restent valables.

Troisième constat, plus étrange encore au point de vue scientifique bien entendu : des fonctions sont rendues intégralement alors que l'organe qui les commande présente tous les symptômes de la lésion.

La vue est rendue instantanément à une aveugle alors que la blancheur de la papille, signe certain de l'absence de fonction, ne s'efface que lentement[5]. Tout récemment encore dans la remarquable observation que vient de donner le Dr Debroise en un opuscule sur le cas de Mlle Marie-Louise Bigot, la vision parfaite est recouvrée par la malade alors qu'une arachnoïdite, constatée de visu lors d'une opération restée sans résultat justifiait la cécité[6].

Mais ce constat ne porte pas que sur la vision. Croyez-vous que de Rudder dont la jambe ne fonctionnait plus depuis bien des années, avait conservé des muscles non atrophiés, alors qu'instantanément il a repris non seulement la station debout mais la marche ?[7] Journellement nous rencontrons des personnes qui, à la suite d'une fracture banale « plâtrée » sortent de l'immobilisation avec

une amyotrophie accusée, une impuissance et une fatigabilité qui ne s'éteignent que progressivement et très lentement.

Et cette jeune fille, atteinte de méningite tuberculeuse, qui sort instantanément du coma, marche et réclame de la nourriture ?8 Maintenant, pas à l'époque du cas Margerie, nous savons (pas à coup sûr) guérir la méningite tuberculeuse mais après une lutte acharnée durant des jours et des semaines, au prix de multiples injections intraveineuses et d'administrations lentes et continues d'antibiotiques spéciaux, moyennant quoi la formule du liquide céphalorachidien se transforme avec lenteur et le malade reste longtemps avec des céphalées, des nausées et une fatigue clouant le malheureux au lit des jours et des semaines, puis le rendant inapte au travail des mois, sinon des années. Rien de tout cela dans le cas précité : il ne restait rien, liquide normal, aucune incapacité, toutes les fonctions organiques rendues immédiatement.

Tantôt donc persistent les symptômes de l'affection mais celle-ci est effacée ; tantôt les signes s'effacent en même temps que les fonctions réapparaissent.

Nous pouvons indiquer encore que dans un grand nombre de miracles, une douleur lancinante très vive, signale au malade sa guérison... mais cela n'existe pas toujours : de Rudder s'est aperçu qu'il était guéri parce qu'il marchait et la petite malade sortie instantanément du coma de la méningite tuberculeuse s'est levée pour demander à manger.

Que conclure de cet ensemble ?

Les faits extraordinaires reconnus comme miracles paraissent utiliser des déterminismes naturels mais avec une rapidité inconcevable scientifiquement parlant. Toutefois le retour de fonction d'un organe dont les lois physiologiques assurent qu'il est incapable d'agir échappe à la conception médicale du processus curateur...

Le miracle, du fait même qu'il est miracle, ne dépend que de la Volonté Divine. Constatons et inclinons-nous.

« Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. Qui croit en moi, de son sein jailliront des fleuves d'eau vive ».

P. BÉHAGUE.

NOTES

1. *Cas de Rudder :* fracture ouverte suppurée de la jambe avec mobilité anormale en 1867. Va huit ans après à une reproduction de la grotte de Lourdes édifiée en Belgique, sur un brancard. Se lève tout à coup et se retrouve à genoux devant la grotte ; se met à marcher et à courir ; revient normalement chez lui. (Georges BERTRIN *: Histoire critique des événements de Lourdes*, 10me édition, pages 207 et sq.)

2. *Cas Vion Dury :* double décollement de la rétine à la suite d'un accident au cours d'un incendie en 1883 ; guéri en 1890 à l'hospice de Confort près de Bellegarde dans l'Ain par simple attouchement d'eau de Lourdes sur les yeux. (Georges BERTRIN : *op. cit.*, pages 140 et sq.).

3. *Cas Paulette Margerie :* née en 1907 ; antécédents familiaux et personnels tucerculeux ; passe d'hôpital en hôpital et finalement se trouve à la Fondation Santa Maria à Cannes en 1928-1929 où en juillet une méningite tuberculeuse est diagnostiquée et vérifiée par des examens de laboratoire. Le 27 juillet : coma ; prière des agonisants. Quelques gouttes d'eau de Lourdes sont glissées entre les lèvres. — Guérison immédiate clinique et somatique. Dès le lendemain reprend une vie normale. (Dr GRANDMAISON DE BRUNO, *Vingt guérisons à Lourdes discutées médicalement*, Paris-Beauchesne 1934).

4. *Cas de Mlle Delot*, institutrice à Boulogne. Malade depuis novembre 1924. Guérie le 31 juillet 1926 après un bain dans l'eau glacée de la piscine. Reprend son travail en octobre de la même année. (*Cahiers Laënnec*, juillet et octobre 1948, pp. 43 et sq.)

5. *Cas de Mme Biré*, née en 1866 ; cécité complète en 1908 ; guérison instantanée à la Grotte le 5 août : vue parfaite bien que l'état de ses papilles n'aurait pas dû théoriquement permettre la vision. (*Cahiers Laënnec*, juillet et octobre 1948, n° 3 et 4, p. 15.)

6. *Cas de Mlle Bigot :* guérison complète en deux temps. (*Un miracle à Lourdes en* 1954 par le Dr DEBROISE (de Rennes), Imprimerie bretonne à Rennes.)

7. 7 avril 1875 à une reproduction de la grotte de Lourdes à Oostacker (près de Gand) proche de son domicile en Belgique. Voir note n° 1.

8. *Cas de Paulette Margerie*, sitôt sortie de son coma, réclame à manger et absorbe un bol de lait et des biscuits, ce qui ne lui était pas arrivé depuis de très nombreux jours.

L'ATTITUDE DU SAVANT CHRÉTIEN EN FACE DU FAIT MIRACULEUX [1]

Il faut, dès le début, s'excuser de ce qui ne manquera pas d'apparaître par la suite. Beaucoup des faits miraculeux qui obligent aujourd'hui à s'interroger sur l'attitude de pensée à prendre à leur égard, sont des faits de guérison qui intéressent avant tout le médecin et les sciences biologiques. Or, l'auteur de ces lignes n'est point médecin et sa compétence en matière de biologie reste fort médiocre. Dans la mesure où il a pratiqué quelque discipline scientifique, il s'agit bien plus de mathématiques et de physique. Aussi, fatalement, ce sera en fonction de ce qui est en deçà des sciences de la vie et du domaine médical que se développeront les présentes considérations sur l'esprit scientifique et sur l'attitude du savant chrétien en face du miracle. Il faut donc compter sur le biologiste et le médecin pour faire les transpositions de ce qui va suivre à leur propre cas.

En particulier l'on prévoit qu'il va falloir parler de l'esprit scientifique avec une certaine rigueur tout à fait nécessaire lorsqu'il s'agit de l'esprit scientifique tel qu'il anime le physicien. Cette rigueur naïve et presque brutale, il n'est pas sûr que l'esprit puisse la faire sienne lorsqu'il

---

1. Conférence faite à la réunion du Comité médical international de Lourdes, le 21 février 1954, publiée dans le *Bulletin de la Société Médicale de Saint Luc, Saint Côme et Saint Damien*, n° 6, juin 1954 et reproduite ici avec l'aimable autorisation de l'auteur et des éditeurs de ce bulletin.

lui faut se confronter à chaque instant avec des réalités plus complexes (et en même temps plus relevées), telles celles de l'univers vivant. Il semble pourtant que ce qui va être dit tout à l'heure est nécessaire à dire, bien que l'on puisse en pressentir l'excès dans certains domaines. Car il se trouve que le développement de la culture scientifique depuis deux siècles a fait de l'attitude d'esprit du physicien celle qui donne le ton à toutes les prises de position intellectuelle en matière de recherche de la vérité par des méthodes positives et expérimentales. Par dessous donc ce qui caractérise la spécificité de la pensée biologique ou celle de l'attitude médicale, il se rencontre désormais un bon nombre de déterminations mentales qui viennent de l'esprit scientifique pris en général, mis en possession de cette structure du comportement intellectuel que la pratique de la physique a imposé au moins depuis le début du XVII[e] siècle. Un peu d'analyse faite à ce niveau sous-jacent et commun à tous ceux qui revendiquent la qualité d'homme de science n'est pas inutile ; chacun verra ensuite comment il faut s'en arranger au niveau de ses préoccupations propres.



Pour l'homme de science, et plus encore pour le savant chrétien, la rencontre du fait miraculeux est, par excellence, l'occasion d'éprouver l'ambiguïté de l'homme qu'il est. L'homme de science est par profession l'homme *de la science* : l'on peut dire de lui qu'à ce titre il est simplement la science « animée », tout comme les anciens disaient du juge qu'il n'est en lui-même rien d'autre que le droit vivant, *jus animatum*. Mais il est *homme* également ; or il se trouve que le fait miraculeux parle à l'homme, quel qu'il soit, et non point seulement au pur savant. Il faut donc le considérer en homme, avec une conscience qui enveloppe l'attitude même du savant et qui, tout en devant, certes, la respecter, ne peut pas ne pas la déborder. Le savant chrétien est même davantage que simple *homme* de science.

Il est croyant, et voici que sa foi, à moins qu'il ne soit pas un croyant sérieux, se pose en lui comme un principe essentiel de cette conscience tout entière avec laquelle il lui faut affronter le fait miraculeux. Quelle part faire à ce principe dans le mouvement pensant de cette conscience tout à la fois conscience d'homme et conscience de savant ? Voilà bien ce qui doit être une préoccupation essentielle du savant chrétien, surtout devant des faits qui, de par toutes leurs circonstances concrètes, se proposent comme relevant de la sphère religieuse de l'homme.

Il n'y a pas d'autre moyen d'y voir clair que celui d'analyser pareille ambiguïté, travaillant tout d'abord à reconnaître ce qui revient à l'attitude scientifique par simple droit de l'esprit scientifique lui-même, pour voir ensuite comment se rétablissent les attitudes, plus intégrées et plus relevées en humanité, de l'*homme* de science ou finalement du savant *chrétien*. Il semble, en effet, que l'attitude véritable de l'homme de science en face du miracle ne puisse pas être, en tant que le fait miraculeux parle à sa conscience d'homme, l'attitude du pur scientifique. Elle est bien plus l'attitude de l'*expert* qui, usant de sa science, se trouve avoir à juger des choses en se plaçant à un niveau concrètement humain, qui n'est plus celui de la simple science. Mais ceci, il faut le comprendre plus avant. D'une certaine manière, c'est là tout l'objet de ces pages.

I. L'ATTITUDE DE L'ESPRIT SCIENTIFIQUE EN FACE DU MIRACLE.

Pour éviter toute équivoque, il faut redire tout de suite au début de cette partie, que l'on entend y traiter de l'esprit scientifique comme tel, de l'attitude du savant exactement dans la mesure où celui-ci se réduit à n'être que cette *science animée* qu'il a la tâche et la responsabilité d'être dans la pratique même de sa science. Il est nécessaire de faire cette espèce d'abstraction de l'homme, qui peut sembler passablement inhumaine, précisément

pour voir comment l'homme tout court, et avec lui l'humain, sont appelés à se rétablir et le peuvent sans méconnaître ni altérer cette essentielle dignité de l'esprit qui se conquiert par l'accession à l'esprit scientifique. En tout ce qui suit on ne dit donc pas que l'*homme* doit être tel en face du fait miraculeux, mais bien que tel est le droit de l'esprit de science auquel, *comme homme de science*, le savant, ne doit faire que prêter l'acte même de sa vie.

Or, la position de l'esprit scientifique est très précise d'un double point de vue. Point de vue méthodologique tout d'abord, dont nous verrons un peu plus en détail ce qu'il entraîne ; puis, en second lieu, point de vue du jugement qui se pose à proportion d'une science déjà construite, dont nous verrons également ce qu'il détermine. Dans sa matérialité même d'événement concret et proposé à l'observation humaine, le fait miraculeux est justiciable de l'un comme de l'autre de ces deux points de vue. Il faut donc examiner suivant l'un et l'autre ce qu'il en ressort pour l'esprit scientifique.

1. *Miracle et point de vue méthodologique du savant.*

Ceci va peut-être choquer tout d'abord. Mais il faut espérer que l'on s'entendra au terme de la présente analyse. Il semble que l'attitude même de l'esprit scientifique, si on entend la pousser à fond — et il n'y a aucune raison de ne point le faire, pourvu qu'on le fasse en son ordre propre — a pour corrélatif, sitôt qu'on met en avant son esprit méthodologique, une disparition *comme par principe* du caractère miraculeux revêtu par les phénomènes concrets constituant un miracle. « La science ne connaît pas le miracle », disent parfois certains hommes de science en se contentant, à tort du reste, d'un énoncé aussi sommaire. Le dire n'a de vérité que partielle. Mais c'est un dire de l'esprit scientifique dont il ne faut pas méconnaître la vérité. La science est une discipline d'affrontement des phénomènes *donnés* à l'expérience humaine. Son principe initial est de ne s'étonner d'aucun, du moment qu'il est

donné. C'est le sens du « *nil mirari* » des hommes du XVIIe siècle qui fondèrent les sciences expérimentales modernes. Les phénomènes tendent à se présenter tout d'abord revêtus de diverses qualifications qui leur viennent de l'expérience humaine quotidienne et préscientifique. Certains semblent si vulgaires et si usuels qu'on ne les remarque même plus ; certains autres sont l'objet de l'étonnement et de la curiosité du commun. Or, toutes ces qualifications étrangères à la science doivent disparaître pour qu'il ne reste plus, aux yeux de l'observateur scientifique, que la substance même du donné, que le phénomène présenté à une connaissance vierge et acceptant de façon égale tout ce qui lui vient des choses par l'intermédiaire des sens. Telle chose, tel événement, tel processus ou déroulement de phénomènes sont perceptibles, émergents à la sphère de l'observation humaine : cela doit être pris en considération tel que, sans plus, et comme à égalité avec n'importe quoi d'autre. Voilà ce que dit, pour commencer, l'esprit scientifique.

Aussi bien, devant le miracle, c'est l'homme préalable à la science — cet homme que nous restons tous dans le temps même que nous nous faisons savants — c'est cet homme qui s'étonne et qui crie au miracle. L'homme de science, lui, perçoit là des événements qu'il doit accueillir comme les autres, puisqu'ils donnent quelque chose à l'observation. Mais il doit les accueillir sans étonnement puisque, par méthode, il s'est fait celui qui ne sait rien encore, puisque, en particulier, il a pris le parti de ne rien recevoir des synthèses prématurées de la pensée préscientifique et qu'il doit donc agir comme si toute sa science restait à faire sur le plan du donné positif qui se propose à son expérience. « Vous dites que voilà un miracle, dit l'homme de science à l'homme du commun. Observons ce dont vous parlez ; c'est intéressant tout comme le reste. Mais *a priori* pas plus que le reste. Ensuite on verra ce qu'il faut faire du matériel de phénomènes ainsi rassemblés ».

On se rappelle sans doute qu'il est arrivé à des hommes de science opposés à toute reconnaissance de faits miraculeux de dire : « Si je constatais jamais un miracle, je me croirais certainement fou ». Il y a là l'expression d'un sentiment dont nous verrons tout à l'heure la signification et dont nous examinerons les fondements. Mais, du point de vue présent, il n'y a là qu'une grosse naïveté. Devant n'importe quoi, un savant comme tel ne doit jamais perdre la tête et n'a aucune raison de la perdre : il observe, il constate, il enregistre, il découvre au besoin que l'univers concret comporte aussi cela qui est nouveau par rapport au déjà inventorié. Mais voilà tout. L'inédit est constamment présent au front de la recherche scientifique, et d'ordinaire le savant ne devient point fou pour le rencontrer à la pointe de son exploration. Il tente bien plutôt de s'en faire gloire et de transformer sa découverte en dogme de la nature et de la science. Seulement, cela est vrai, lorsque le savant se voit proposer quelque chose que les gens lui disent d'essence miraculeuse, alors il est rare qu'il reste inflexiblement homme de science. C'est une faiblesse trop humaine. Le partisan préalable reparaît tout de suite, et trop souvent récupère le scientifique dans l'une des deux catégories suivantes : ceux qui ne veulent plus regarder les faits puisqu'on les propose comme miraculeux et que, pour eux, il n'y a pas de miracles ; et ceux qui ne veulent plus qu'on touche scientifiquement aux faits, puisqu'il s'agit de miracles et que, pour eux, il doit y avoir des miracles. On conçoit que la tâche de tout esprit est d'échapper à l'une comme à l'autre de ces catégories et que nul ne saurait être bon expert en matière de miracle sans être d'abord un scientifique totalement honnête avec les faits.

Mais ceci, qui d'une certaine manière est radical, et du reste doit l'être, n'est encore qu'un premier article de la méthodologie scientifique. Il faut encore toucher au moins à deux autres points qui sont de grande importance en la matière. Tous deux dépendent de ce caractère du

miracle sur lequel il faudra revenir plus tard, à savoir qu'il est un événement irrégulier, un caprice des choses dirait-on volontiers, si ce n'était pas manquer de respect à son essence profonde d'événement à sens humain et religieux.

Tout d'abord les savants n'ont pas tous vu des miracles, c'est-à-dire n'ont pas eu à observer et à constater les phénomènes qui font parler de miracle. Pour sa propre part, par exemple, l'auteur de ces lignes n'en a jamais vu. Ils ne connaissent donc bien souvent les miracles qu'à titre d'auditeurs de récits et non à titre de témoins oculaires. Or, on sait que l'attitude scientifique, sans inscrire en elle un parti pris absolu à ce sujet, a peu de faveur pour tout ce qui se présente par l'intermédiaire d'un récit. Que vaut le compte rendu des faits ? Que valent les observations qui sont à la base ? Deux questions préjudicielles qui font passablement de ravages dans le monde des miracles que les hommes se racontent les uns aux autres. A telle enseigne que nombre de savants, à tort du reste, on se permet d'y insister, en induisent qu'à la base de tout récit d'événements miraculeux il y a mystification, de bonne foi peut-être, mais mystification — une mystification dont les mécanismes, hélas ! deviennent assez souvent manifestes à une critique sérieusement faite. D'où le précepte « *nil credere* », complémentaire du « *nil mirari* », et trop souvent pris à la lettre par les hommes de science qui l'appliquent aux comptes rendus de toute espèce d'observation.

C'est qu'en effet, en second lieu, le fait observé ne devient fait scientifiquement utilisable que dans la mesure où, par répétition et contrôle expérimental, il devient un fait *régulier*. Toute découverte d'un fait régulier est une découverte scientifique et c'est pourquoi, lorsqu'un donné nouveau frappe à la porte du monde scientifique, les hommes de science s'occupent avant tout d'en reproduire les évidences. Avant pareille reproduction, même s'ils sont très bien faits, les comptes rendus d'observations singulières mais non reproductibles, n'ont pas d'intérêt pour la

pensée scientifique, sinon peut-être pour lui signaler, comme prémonitoirement, qu'il y a là quelque chose dont, peut-être un jour, il faudra s'aviser systématiquement. De temps à autre on exhume des comptes rendus de sociétés savantes des observations parfaitement bien faites de phénomènes concrets vus par un esprit attentif et pénétrant, mais dont les données restent ensuite longtemps comme en l'air, sans que les observations soient refaites par la science jusqu'à beaucoup plus tard, à une époque où le sens de la chose entrevue par un précurseur commence d'apparaître.

Or, avec ce que l'on qualifie de miracle, on est toujours dans un cas semblable d'observation. Sinon il est trop clair qu'on ne parlerait pas de miracle : nul ne présume miraculeux ce qui se produit de façon régulière. Il s'ensuit que très fréquemment, une fois qu'il est mis en présence de données singulières par des comptes rendus qui passent raisonnablement l'épreuve de la critique, l'esprit scientifique se contente d'enregistrer ces données singulières dont il ne peut rien faire et de prendre rendez-vous pour plus tard, au moment où, de singulier, le fait se convertira en fait d'apparence régulière. Moment qui peut-être n'arrivera jamais, mais que la science est impuissante à faire plus que d'attendre.

En fait cette attente n'est pas toujours déçue. Il y a des événements qui ont, à une certaine époque, surpris les hommes et auxquels ils ont été portés à accorder la signification de prodiges — les éclipses, les comètes par exemple — et que la science un beau jour a pu convertir en événements réguliers et explicables. On citerait difficilement il est vrai des événements de cette sorte au niveau de la physique actuelle. Mais, pour autant que l'on en puisse juger, il y a, au niveau des processus biologiques, des événements dont on peut raisonnablement se demander s'ils ne sont pas en train de conquérir leur statut d'événements réguliers. Dans quelle mesure ce que nous sommes portés à appeler miracle relève-t-il de cette catégorie am-

bigüe d'événements ? La question est toujours utile à poser.

On le voit, la méthodologie du savant laisse par principe hors de sa perspective au moins tout ce qui serait caractère miraculeux *préalablement* attribué aux événement qu'il est question d'appeler miracle. Les phénomènes qui constituent la matérialité de ces événements sont-ils donnés ou non, sont-ils donnés *ad oculum* ou *ad auditum*, sont-ils donnés de façon régulière ou non ? Telles sont les questions que l'esprit scientifique posera. A supposer que quelque chose soit donné et donné *ad oculum*, si cela n'advient qu'une fois dans l'expérience et élude tout statut de fait régulier, alors le savant ne peut plus que classer ce donné comme un résidu de l'observation, pour l'instant sans intérêt scientifique, réserve faite du futur. Mais on voit du coup une articulation possible avec une autre attitude de l'esprit que celle purement scientifique. L'homme de science est l'homme de l'évidence régulière. Il laisse méthodiquement hors de sa compétence l'expertise de l'événement singulier, encore que *dans cette expertise* il puisse et doive intervenir avec toute sa compétence de scientifique. Mais alors il se fait l'homme de science qui prête son concours à l'expert.

2. *Le point de vue du jugement selon les vues d'une science déjà construite.*

Jusqu'à présent nous avons parlé du point de vue méthodologique en général, comme si l'esprit scientifique se tenait au début même de sa construction de la science, se plaçant en face de l'univers des faits comme devant l'univers des données brutes et immédiates. Cependant l'attitude du savant est aussi fonction de la science déjà faite et de ce qu'elle apprend à l'homme sur l'Univers et sur la Nature qui y préside au déroulement des phénomènes. La science ainsi faite est d'ailleurs, au moins pour une part, reprise de ce que l'expérience préscientifique et

son usage humain stabilisent déjà auparavant, reconfirmant cet acquis dans la nouvelle intelligence qui s'en prend et qui en fait la base des extensions conquérantes de la connaissance.

Or, si l'on parle de miracle au niveau préscientifique, c'est que précisément certains événements non seulement apparaissent démunis d'explication, mais apparaissent comme contredire à ce que l'expérience apprend devoir se passer normalement. Ainsi l'expérience apprend-elle que, quand un homme rompt du pain, il n'y a pas naturellement plus de pain dans les morceaux rompus que dans le pain qu'il a pris pour le rompre. Ainsi l'expérience apprend-elle aussi que, quand on met de l'eau dans une cruche, on n'en retire point du vin. Si cela se produit, on parle alors de miracle parce que l'événement heurte une certaine synthèse mentale valablement acquise et les habitudes de juger des choses qui s'en suivent. Mais la science construit, elle aussi, progressivement et de plus en plus complètement, sa synthèse mentale relative à la nature des choses et aux lois qui régissent les phénomènes. Il n'est que trop évident que, tout autant que les synthèses mentales préscientifiques, celles de la science constituée importent à la question du miracle. Un contraste parallèle à celui qu'offre l'événement miraculeux lorsqu'il apparaît dans le contexte de l'expérience humaine usuelle, peut-il intervenir au niveau de la science ? Et comment faudrait-il en juger ?

On se doute bien que c'est ici que prend son sens la phrase naïve du scientifique incrédule que l'on a rapportée plus haut, déclarant que la constatation d'un miracle l'obligerait à se tenir pour dément. Il lui semble dément, en effet, qu'un événement réel et dûment constaté vienne contredire la doctrine acquise de la science dont cet événement serait normalement justiciable. Tels seraient par exemple aujourd'hui l'événement d'un corps pesant soustrait à la loi de la chute des corps, ou encore de l'apparition spontanée de quelques corps matériel dans des conditions

équivalant à la production de celui-ci sans contre-partie physique au sein de ce qu'en thermodynamique on appelle un système physique isolé. De tels faits ne seraient point simplement l'apparition d'une donnée positive indifférente à la science, comme tout autre l'est avant que la science se soit faite : ce seraient des réalisations profondément contraires à tout un acquis solide de la science et à la rationalité naturelle des processus que cet acquis formule. Ainsi l'homme de science est-il assez naturellement porté à tenir pour *folle* l'hypothèse d'un fait physique qui ne vienne pas confirmer ce que la science considère comme la rationalité bien acquise des phénomènes.

En fait cependant, il faut dire que l'homme de science va trop vite en besogne lorsqu'il tient pour impensable l'hypothèse même d'un tel fait physique. Il n'y a en effet rien qui, à l'analyse, puisse garantir de façon absolue que la doctrine acquise de la science, quelle qu'elle soit, permette d'exclure absolument tout fait relevant de ses thèses et dont elle ne règlerait pas à l'avance le cas. De ce qui se passe *en nature* et dont la science bien faite est habilitée à juger, à ce qui *peut se passer absolument parlant*, il y a toujours, pour l'esprit humain, un hiatus irrémissible, un hiatus qui se dévoile à toute analyse sérieuse s'interrogeant sur le caractère de nécessité auquel prétendent les doctrines acquises à la science. Ce hiatus, certes, nous avons tous l'habitude de n'en tenir ordinairement aucun compte, car ce qui serait susceptible de nous le rendre matériellement évident dans l'expérience est loin d'être événement quotidien, surtout en physique. D'autre part, un penchant invincible au dogmatique fait convertir sans cesse ce qui est bien familier en quelque chose d'absolument nécessaire et *a priori* intangible. Peut-être cependant le miracle, ou ne serait-ce que l'hypothèse acceptée du miracle éventuel, sont-ils des instruments salutaires pour l'hygiène d'une pensée rationnelle humaine, pensée qui a sans cesse besoin de ne pas trop s'en croire de ses constructions et acquisitions, cela dans le temps même qu'elle entend s'y tenir

avec toute la solidité possible. On le voit, bien compris, l'esprit scientifique est très loin de s'identifier à l'attitude d'esprit qui décrète *a priori* impossible la matérialité d'événements venant heurter une thèse bien établie de la science. Cette confiance trop absolue (et souvent très mêlée de passion) dans la doctrine acquise, c'est bien fréquemment ce qui, de l'attitude scientifique, conduit l'esprit au scientisme.

Quoi qu'il en soit, nous devons considérer maintenant avec plus d'attention cette propriété qu'a l'événement miraculeux de venir heurter un acquis de pensée normalement valable, représentant au besoin les synthèses mentales les plus consistantes de la pensée scientifique. D'autres apprécieront la qualité de la synthèse réalisée par l'acquis scientifique d'un biologiste ou d'un médecin. Mais on peut parler ici quelque peu de celle propre au physicien. C'est une synthèse désormais fort solide, dont la force rationnelle est extrême. Il serait niais de penser pouvoir la traiter à la légère. Certes, la pensée scientifique évolue et ses doctrines se renouvellent, ceci jusqu'au niveau de la mécanique : on en a fait l'expérience aujourd'hui. Mais cette évolution ne se fait pas n'importe comment et ne substitue pas n'importe quoi à n'importe quoi : seuls peuvent s'y laisser prendre ceux qui regardent de l'extérieur et en amateurs incompétents l'évolution de la pensée scientifique. Aujourd'hui encore ni la Relativité ni la Mécanique quantique ne changent rien à ces énormités scientifiques (j'entends le mot « énormité » en son sens avant tout étymologique de *chose violemment située hors de la règle*) que seraient un corps pesant s'arrêtant d'obéir à la loi de la chute des corps ou un corps matériel apparaissant au défi des exigences de bilan énergétique.

Remarquons en passant qu'il ne conviendrait aucunement d'employer à ce propos la notion de probabilité à tort et à travers comme on le fait trop souvent. On connaît l'amusante boutade des physiciens qui disent que la thermodynamique ne saurait exclure l'hypothèse qu'un jour, demain peut-être, un honnête homme mettant de l'eau à bouillir sur le feu la voie tout au contraire se geler dans la casserole, mais que la probabilité d'un tel processus est faible... Il ne faut pas conclure de la boutade en question que n'importe quoi de physique doit être tenu pour faiblement probable, et que le miracle, peut-être bien, ne fait qu'exploiter la marge de l'incertain. C'est une vue fort inexacte.

La boutade du physicien concernant l'eau qui peut geler sur le feu veut dire qu'en l'espèce la pensée scientifique possède un schéma bien fondé de la nature de l'eau, de celle de la chaleur, puis

des échanges calorifiques entre le feu, qui normalement chauffe, et l'eau, qui normalement est chauffée — et que l'une des caractéristiques du schéma est de ne point exclure, absolument parlant, une combinaison des interactions élémentaires entre le feu et l'eau qui conduise au résultat paradoxal. Mais aujourd'hui comme hier la science n'a aucun schéma de ce genre relatif à la chute d'un corps ni à la création de matière sans contrepartie physique. Tout savant conscient sait faire la différence des cas et comprendre ce qui est en jeu suivant chacun d'eux.

De toute manière, dans l'état actuel de notre culture, après quelque trois cents ans d'un développement aussi cohérent, aussi serré et aussi puissant que celui des sciences physico-mécaniques, il faut dire qu'il est un niveau élémentaire de la nature où l'impératif rationnel est senti avec une force extraordinaire par le monde scientifique et, somme toute, de proche en proche, par la majorité des gens. Fondé jusqu'à l'absolu ou non, et il faut penser qu'il n'est pas fondé *jusqu'à l'absolu*, cet impératif rationnel est un fait humain qui compte.

On a pris intentionnellement les exemples ci-dessus. Il arrive que l'on restreigne l'affaire du miracle à des événements d'ordre biologique et médical. C'est-à-dire qu'on se cantonne en un domaine où, semble-t-il, les choses n'ont pas encore pris le visage de cette impitoyable netteté rationnelle de la mécanique élémentaire ou de l'énergétique. Même scientifique, l'esprit éprouve tout de même moins distinctement le heurt du fait miraculeux relatif à la vie sur la synthèse de la raison humaine. Aussi en reste-t-on parfois à ce niveau moins inconfortable. Il faut cependant avoir le courage de poser le problème du miracle, non seulement au niveau de la réalité biologique, où l'on s'arrange mieux en moyenne du surprenant, mais aussi au niveau même de la réalité physique la plus brute, où, si on est conscient de ce qu'il engage l'impact de l'événement qui choque l'habitude humaine de la raison se fait le plus décisif. Il n'y a aucune raison, dirons-nous, pour ne pas penser que le miracle puisse être aussi à ce niveau des phénomènes physiques en engageant ce qu'il y a de plus

constitutif de l'étoffe naturelle du monde et de plus assuré dans les thèses de notre savoir. Des récits de cas existent où, sur le plan scientifique, c'est cela même qui est en jeu.

Tels sont les récits de miracles de multiplication de matière, comme le fut la multiplication des pains par le Christ au désert. Tels sont les récits de miracles de lévitation, soit de corps vivants, comme on le dit de certains saints, soit de corps inertes, comme on le dit de l'ostensoir de Faverney qui resta en l'air, intact, pendant plusieurs heures après que le feu eût détruit le reposoir sur lequel il était placé. De tels cas, s'ils étaient repris au niveau de la pensée scientifique, seraient des cas obligeant l'esprit scientifique qui en ferait dûment le constat à confesser que les lois de la chute des corps ou celles des bilans énergétiques ne s'appliquent pas absolument toujours et partout dans le monde. Tout physicien ne peut pas ne pas sentir combien est gros l'aveu à faire ainsi. Pour sa part l'auteur de ces pages pense qu'il faut le faire, mais sans rien lâcher de la force rationnelle normale de ce que l'intelligence surmonte en l'espèce. Là est toute la difficulté d'une raison qui est appelée à se contenir et à s'équilibrer dans la condition humaine. Mais ceci appelle, *de la part de l'esprit scientifique*, quelques remarques ultérieures.

En premier lieu, il faut noter que des événements de cette sorte ne sont pas, jusqu'à présent, apparus dans un contexte qui en permette le traitement intégralement scientifique. Il se peut que certains d'entre eux aient été bien observés, ainsi peut-être cette curieuse lévitation de saint Joseph de Cupertino, si soigneusement et distinctement décrite par le barbier qui le soigna et en fut le témoin oculaire, vers la fin de la vie du saint. Mais jusqu'à présent, aucun événement miraculeux n'a été, du moins à la connaissance du rédacteur de cette étude, l'objet d'une observation dans des conditions qui en feraient une véritable *donnée scientifique* au plein sens du terme. Qu'il en soit ainsi, du reste, ne semble point regrettable, mais être fort normal. On pourrait, sans doute, concevoir des miracles

produits précisément dans les conditions requises pour donner un caractère aussi scientifique que possible aux études positives des phénomènes matériels en quoi ils consisteraient. Mais il ne semble pas que notre univers, tel qu'il est, soit très propice à l'établissement de pareils rapports entre la science humaine et l'événement miraculeux. Par la force des choses et, pour nous qui croyons, conformément sans doute à l'intention de l'Auteur des miracles, une sorte de discrétion réciproque est la loi des relations entre la science et le miracle.

Le miracle ne fait pas irruption par effraction dans le système de la pensée scientifique. Car il s'adresse à l'homme en tant qu'homme et non pas en tant que l'homme se réduit à n'être que la science en action. C'est pourquoi il y a quelque chance qu'on ne le voie guère pénétrer l'enceinte d'un laboratoire. Réciproquement, il convient que la science reste comme à une certaine distance respectueuse des interventions miraculeuses et ne prétende point faire entrer de telles interventions dans le système des phénomènes dont elle est à même de disposer. On serait assez volontiers disposé à croire que le miracle authentique ne cessera de se passer dans des conditions qui échapperont toujours en quelque chose aux conditions que la science aurait posées à son égard pour qu'il puisse devenir, dans sa matérialité même, parfaitement objet de connaissance scientifique. En ceci évidemment l'on peut se tromper, car il n'est pas impensable qu'il puisse en être autrement. Un sentiment de cette sorte apparaît néanmoins assez raisonnable.

En second lieu, il faut noter aussi que les événements miraculeux dont la matérialité ressortirait de la physique se trouvent assez rarement attestés depuis quelques siècles dans notre monde occidental. On ne sait si l'on se trompe, mais il semble que le nombre des cas où il est question de tels miracles soit allé se raréfiant. On a certes encore diverses attestations de cette sorte, mais guère nombreuses au total, alors qu'il ne semble pas qu'avant l'âge moderne

la fréquence de telles attestations ait été aussi basse. On ne peut manquer de mettre ceci en rapport avec l'émergence, précisément dans notre monde occidental moderne, d'une structure de la rationalité physico-mécanique beaucoup plus cohérente et beaucoup plus impérieuse. Faut-il dire que les gens, ayant en moyenne davantage le sentiment du rationnel en ce domaine, ne s'y laissent plus aussi aisément aller à l'illusion du miracle ? Faut-il dire au contraire qu'en raison même de la rationalité plus accentuée du sens commun au niveau de la physique et de la mécanique, l'événement miraculeux de cet ordre tend lui-même à se faire comme plus discret et plus exceptionnel ? Il faut laisser ces questions ouvertes. Mais il me semble qu'elles doivent être posées, quand on reconsidère l'ensemble des récits de miracles dont nous pouvons disposer aujourd'hui.

Ces remarques ayant été faites, il reste à voir ce qui se passerait intellectuellement au cas où un esprit, se réduisant strictement à l'attitude scientifique, se trouverait mis en face d'un événement miraculeux, venant heurter directement sa synthèse scientifique acquise au contact de l'expérience. Il est bien évident que, le fait une fois dûment observé et constaté, son caractère de non-réductibilité à la doctrine établie des phénomènes naturels serait clairement perçu.

L'homme de science qui verrait, par exemple, de la matière corporelle apparaître en quelque point de son champ expérimental sans qu'il puisse déceler aucune contrepartie énergétique à cette production, aurait certes le sentiment d'une opposition brutale, irréconciliable dans l'immédiat, entre le fait qu'il aurait sous les yeux et la doctrine des événements naturels qu'il a dans l'esprit. Ceci dit, si l'homme de science n'est absolument qu'homme de science, il ne peut qu'observer de son mieux, expérimenter là-dessus le plus qu'il peut, enregistrer ses contacts le plus parfaitement possible et, pour finir, situer le fait perçu le plus distinctement qu'il pourra par rapport à cette doctrine qu'il considère comme acquise jusqu'à nouvel ordre.

Sans doute l'homme de science cherchera-t-il aussi à

comprendre ce qui se passe ou ce qu'il a observé, et de même, si possible, à retrouver ce phénomène extraordinaire. S'il comprend, ou si, de phénomène singulier, le phénomène devient un phénomène régulier, alors la cause est pour lui entendue : la réduction à la doctrine rationnelle, une doctrine ayant progressé précisément de par l'expérience nouvelle, sera un fait acquis. Si rien de ce genre ne se produit, alors c'est que l'homme de science est en face d'un événement qu'il n'arrive pas à faire sortir du statut d'événement irrégulier et irréductible à la doctrine. De la doctrine il lui faut donc revenir à la méthode. Or la méthode ne peut que lui prescrire l'enregistrement fidèle de ce qui a été vu, puis l'attente en laissant le jugement en suspens. Il y a, à toutes les époques, des laissés pour compte de l'observation scientifique. L'événement en question en est un, voilà tout.

On le voit, le savant qui ne serait vraiment que la science en acte ne prononcerait à aucun instant le mot de *miracle* devant ce qu'il observerait, quelle que soit la façon dont cet observable se présenterait à lui. Il pourrait reconnaître l'irréductibilité actuelle d'un événement observé à la doctrine dont il est en possession valable. Mais il ne pourrait aller scientifiquement plus loin. A partir de ce moment, sa méthode même de savant lui prescrit le passage à l'ordre du jour, sans plus. Tout autre mouvement de la pensée à ce sujet est d'un ordre autre que purement scientifique.

Quant au cas d'observations se présentant par l'intermédiaire de récits, la méthode scientifique prescrit non pas le rejet a priori, mais la critique exigeante et systématique en vue de bien situer, si possible, les faits que la science pourrait éventuellement prendre en considération. Sur ce point ayons le courage de reconnaître que peu de récits d'événements miraculeux ont un caractère qui leur permette de tenir devant les exigences les plus normales de l'esprit scientifique. Au niveau de la physique où il s'est

placé, l'auteur des présentes lignes n'en connaît point qui puisse décemment figurer dans les comptes rendus d'une Académie des Sciences honnête. Ce qui ne veut nullement dire que les récits que l'on possède n'aient aucune valeur et même qu'ils ne doivent pas être pris très au sérieux par des hommes qui sont bien davantage que la science pure en acte. Mais on veut dire que ces récits n'ont point ou guère de valeur *scientifique*, et que l'obsession de leur valeur soi-disant scientifique tient à une méprise de la pensée sur le miracle lui-même. On veut dire aussi que la situation entre le croyant et le scientifique serait bien meilleure si les fautes d'attitude qu'entraîne cette méprise étaient évitées une bonne fois, dans l'apologétique comme dans la déontologie du miracle. Ce qui conduit à la seconde partie de cette étude.

II. LE MIRACLE ET L'EXPERTISE HUMAINE OU CHRÉTIENNE.

Ce que l'on vient de dire revient à conclure que la science ne saurait jamais, sans déroger à sa règle même et donc faillir à son esprit, poser le constat de miracle. Il ne peut pas y avoir de constat scientifique du miracle, si ce n'est par une impropriété de termes qui cache au total une certaine faute de pensée. Demander ce constat à la science ou se prévaloir de la science dans un tel constat, c'est, dans le principe du moins, abuser de la science. Aussi doit-on parfaitement comprendre que, devant cette menace d'abus commis à son égard ou en son nom, l'esprit scientifique proteste, au besoin avec toute la violence maladroite qui apparaît avec le rationalisme. Mais il ne faut nullement dire pour autant qu'il ne reste plus à l'esprit scientifique qu'à nier par principe le miracle, ou à déclarer sa possibilité même inconcevable, de telle sorte qu'un conflit irréductible existerait entre lui et le croyant ou même l'homme tout court qui ferait rencontre de l'extraordinaire dans les événements dont il serait témoin. Si le miracle n'est pas et ne peut pas être l'objet d'un constat

scientifique concluant à son existence de miracle, il est l'objet d'un acte de l'esprit qu'il faut dire *acte d'expertise*, acte dans lequel, outre le pur scientifique, c'est désormais tout l'homme et éventuellement le chrétien lui-même qui se réintroduisent et doivent intervenir.

Qu'est-ce au total qu'un expert ? C'est un homme à qui l'on demande l'étude d'un cas concret, d'une part au nom d'une compétence objective qui le qualifie pour l'expertise à laquelle il est commis, mais d'autre part aussi au nom d'une pratique humaine des choses qui l'habilite à définir une certaine valeur du cas concret, une valeur que les éléments objectifs tenus ne suffisent pas à fixer. Soit par exemple l'expertise d'une œuvre d'art. Il va de soi que l'expert doit posséder une forte culture en la matière et vraisemblablement avoir une compétence bien spécialisée dans le domaine où l'on a recours à son office. Mais, de la compétence objective qu'il possède au jugement que, finalement, il portera sur l'œuvre d'art qui est soumise à son expertise, il n'y a pas en général homogénéité complète. Même une simple question d'authenticité peut exiger cette qualité indéfinissable, pourtant de poids en la question, qu'on appelle « le flair ». Si la question de valeur marchande est posée, nul doute que la balance de la situation fasse encore plus intervenir le sens humain de tout ce qu'elle est. Une œuvre d'art en telle position peut valoir beaucoup plus ou beaucoup moins qu'en telle autre. L'expert est commis pour faire quelque appréciation de ces éléments du problème de la valeur marchande. Et ainsi de suite.

On retrouvera les mêmes traits dans une expertise psychologique, celle par exemple que l'on fait pour déterminer, si besoin est, le degré de responsabilité d'un accusé en justice. Le propre de l'expertise est d'associer à un élément de compétence objective un élément de conscience humaine qui doit assumer cette compétence objective, en respecter toutes les exigences en la matière, mais aussi suppléer ce que cette compétence est impuissante à assurer

pour la détermination du jugement à porter sur le cas. Ainsi l'expertise vraie déborde-t-elle normalement la simple application d'une certaine technique du jugement. Ceci parce que le cas est singulier et que la technique du jugement ne fournit souvent que des normes régulières et générales ; ceci surtout parce que le cas ne relève point seulement d'une technique particulière, mais en appelle pour ainsi dire à l'homme de façon plus ou moins totale, par delà en tout cas la simple spécificité de la technique de connaissance compétente.

Tel est précisément le cas du miracle. Le miracle ne se réduit pas à la matérialité d'un événement physique ou biologique quelconque. On a déjà vu que, dès le niveau de la perception humaine préalable à l'entrée en scène de la science, le miracle se propose comme un événement distingué de par la singularité même, qui l'oppose à l'usuel. Mais il faut ajouter en outre que le miracle se présente comme intéressant une sphère globale d'humanité bien autre que celle de la connaissance scientifique des phénomènes. Quelles que soient les conditions de cette liaison, une question de signification humaine et religieuse est liée à l'événement miraculeux proposé à l'attention humaine. On ne sait si la distinction verbale de matière et de forme serait bien suffisante pour expliquer ce qui est ressenti à ce propos. Mais enfin on peut dire qu'à elle seule la matérialité de phénomènes extraordinaires ne saurait suffire à constituer vraiment le miracle. Il faut, en outre, que l'élément formel d'une signification humaine et religieuse se détermine au nom d'autre chose, dans quoi le tout de la conscience humaine et l'éventualité même du croyant sont essentiellement impliqués. Le miracle n'est tel que si les phénomènes extraordinaires qui le constituent émergent au niveau humain et religieux. Aussi faudra-t-il inéluctablement tenir compte de ce qui est à ce niveau pour se prononcer sur lui, ne serait-ce que pour en poser le fait et en authentifier la réalité.

En d'autres termes, celui qui juge du miracle fait, pour toutes ces raisons, acte d'expert et non pas acte de pur savant. C'est cette différence profonde entre les facultés du savant et celles de l'expert qui vient répondre à l'espèce d'ambiguïté de sa condition que l'homme de science éprouve en face des miracles, tiraillé qu'il est entre le désir de s'identifier en esprit à la science en acte et le sentiment irrésistible que, pour s'être fait homme de science, il n'en est pas moins homme, obligé de recevoir en homme ce qui met en jeu l'humain. Au lieu cependant de revenir à l'humain comme en rougissant devant l'esprit scientifique ou alors de détourner l'esprit scientifique de sa voie pour se donner illusoirement le bénéfice de son autorité, il vaut beaucoup mieux que l'expert soit conscient de ce qu'il fait et que ce qu'il fasse corresponde alors à la nature même de la tâche qu'il aborde.

1. *La place de la compétence scientifique.*

Comment joue, en l'espèce, l'activité chargée de mener à bien cette expertise ? Comme pour toute expertise sérieuse, elle requiert, cela va de soi, la compétence objective appropriée. Dans le cas du miracle, eu égard aux fins humaines et religieuses de celui-ci, on peut s'attendre à ce que cette compétence soit, au moins en première instance, celle de l'expérience humaine usuelle et sensée. S'il fait des miracles, Dieu ne les fait pas principalement à l'usage des sages et des savants, de ces sages et de ces savants du siècle dont l'Ecriture nous avertit qu'en fin de compte Dieu s'arrangera pour en perdre la sagesse et en disperser la science. Dieu fait des miracles à l'usage des cœurs droits. Aussi bien peut-on s'attendre à ce que les miracles les plus sérieux fassent intervenir de grosses évidences qui touchent à une doctrine simple mais forte de la nature, une doctrine déjà bien inscrite dans l'esprit au niveau de l'expérience préscientifique et que la science ne fera somme toute que contresigner. « A-t-on jamais entendu dire que les yeux

d'un aveugle né se soient ouverts ? » demande crûment le miraculé du Christ au Sanhédrin qui l'interroge. C'est la voix de l'expertise que tout homme de sens peut faire sur ce cas.

La puissance des récits évangéliques, c'est précisément de ne rien demander de plus en matière de miracle. Jésus multiplie les pains, change l'eau en vin, fait voir les aveugles et ressuscite les morts de quatre jours. Nous pouvons, certes, aujourd'hui, poser les questions relatives à la valeur de ces récits, et c'est la tâche des exégètes que de poser leurs conclusions d'experts en cette matière. Mais, à supposer qu'elle soit positive, quiconque pense que les choses se sont passées comme il est dit n'a pas besoin de beaucoup de formation préalable pour savoir que d'habitude les choses ne se passent pas comme cela. Voilà pour la première instance, et il ne faut pas qu'une culture scientifique plus poussée fasse oublier cette espèce de crudité native des grands miracles à portée religieuse, comme la force extrême qu'ils prennent, précisément en raison de la brutalité des faits capables de s'imposer même aux intelligences les plus frustes.

Cela dit, il ne faut aucunement dénigrer la compétence propre du scientifique ni se désintéresser de son éventuelle entrée en scène. Ce que l'on a dit de l'esprit scientifique face au miracle suffit à montrer que, dès le niveau de la physique, les avenues de la science en face du concret sont assez complexes et qu'il faut être prudent pour juger les possibilités d'assimilation d'un fait par l'esprit scientifique. Des naïfs peuvent crier au miracle ou au prodige là où un peu de formation scientifique risque de ne plus laisser voir qu'une conjoncture très régulièrement explicable. Ceci est vrai dès le niveau simplement physique. Outre la prestidigitation, il existe par exemple des moyens scientifiques fort naturels de reproduire d'assez près les apparences de certains miracles. N'y a-t-il qu'une convergence des apparences, ou au contraire explication commune, on ne peut le dire *a priori* avant d'avoir eu l'occasion d'aller plus loin dans l'examen des faits. Du côté des événements allégués être miraculeux, il y a là peut-être vraiment des miracles. Mais, pour en bien juger, un esprit éclairé doit alors connaître les imitations que la science croit pouvoir en proposer.

Les choses vont même plus loin. La science nous avertit qu'il lui arrive de rencontrer, dans l'économie de sa progression, des faits singuliers, des événements en apparence très aberrants qui, plus ou moins longtemps laissés pour compte, finissent tout de même par s'éclairer un beau jour et devenir quelque chose de tout à fait régulier, naturellement explicable aux yeux d'une doctrine de la nature quelque peu plus avancée. Il ne faut donc pas nécessairement prendre tout ce qui apparaît pour l'instant irréductible aux pouvoirs d'explication de l'époque pour en faire la matérialité d'un miracle. Il faut savoir apprécier la nature de l'irréductibilité à laquelle on a affaire et avoir un sens averti des virtualités propres à l'économie scientifique. Dans ces cas délicats, il est bien clair que l'expert doit être extrêmement compétent en matière scientifique. Seuls de bons scientifiques pourront se prononcer avec assez de sécurité dans certains cas de cette sorte. Si, au total, des problèmes de ce genre n'interviennent plus très souvent dans le domaine des événements spécifiquement physiques, les expertises d'ordre biologique ou médical ne cessent de les rencontrer. Des guérisons curieuses ont, depuis, laissé apercevoir leur mécanisme. Dès lors, que penser de telle ou telle guérison surprenante qui prétend au titre de miracle ? A l'homme compétent de répondre suivant le cas.

A cet égard le physicien que je suis se permettra une remarque que l'on jugera peut-être incongrue en d'autres domaines : en physique quand un événement cesse d'être tout à fait isolé, mais commence de présenter un peu de régularité, se laissant observer de temps à autre à peu près dans de mêmes circonstances, on sent que la loi et l'explication toutes naturelles ne sont plus loin d'être en vue. Le physicien se méfierait donc un peu des processus biologiques qui, pour curieux qu'ils soient, tendraient à revenir avec une certaine régularité dans certaines circonstances. Ainsi, par exemple, les récits de lévitation d'êtres humains sont fréquents dans la littérature de l'humanité. Supposons, ce qui, du reste, n'est rien moins que sûr, qu'un nombre raisonnable d'entre ces récits apparaisse digne de foi, au besoin que certains même d'entre ces derniers fassent atteindre à des faits extérieurs au contexte de la religion à laquelle

nous croyons. Celui qui aura à faire l'expertise de cette sorte de phénomènes, s'il est vraiment physicien, sera assez incliné à beaucoup hésiter sur leur nature vraiment miraculeuse. Après tout, avec les vivants, on ne sait pas : on aimerait mieux avoir la faculté d'expérimenter plus avant. Même chose, pensera le physicien, en ce qui concerne les trop fréquents récits de maintien d'une vie active que de saints personnages ont été en mesure de réaliser, malgré un jeûne total et prolongé. Le physicien osera-t-il même avouer sa basse tentation de soumettre les prétendus favorisés de cette condition miraculeuse de l'existence à de bonnes expériences calorimétriques, expériences concevables après tout, bien que probablement un peu trop irrespectueuses pour être pratiquées, à moins que d'autres indices ne permettent de flairer l'imposture ?

Il y a donc, par la force des choses, un domaine où l'expertise devient délicate et où il faut qu'une science bien consciente de l'esprit qui l'anime intervienne de plus en plus, tout en sachant se tenir à sa place. Le savant ne sera certes pas choqué d'être commis à l'expertise d'un cas : sa compétence est essentielle en la matière. Seulement il lui faudra se rappeler qu'en acceptant de se poser en expert, il cesse d'être le pur homme de science, d'être cette science animée dont on parlait au début, pour engager sa science dans l'horizon d'un acte dont certains principes remontent plus haut dans sa propre conscience d'homme, ce qui l'oblige à tenir compte d'autre chose encore que d'une objectivité scientifique insuffisante à permettre le jugement.

Le respect de l'objectivité scientifique, il va sans dire, est néanmoins une condition *nécessaire* du bon jugement. Au total que demande-t-on à l'expert en tant qu'il est scientifique ? Simplement ceci : de pouvoir se porter garant de deux choses. Premièrement que, pris dans sa matérialité, l'événement étudié n'apparaît pas réductible à la doctrine déjà acquise de la nature et du cours des événements. Deuxièmement, qu'à l'estimation raisonnable du praticien de la science, une telle réductibilité n'est guère à attendre par après, ce dernier jugement étant émis au besoin avec les raisons qui le motivent et les réserves que peut entraîner une juste appréciation du poids de ces raisons. Tout le

monde sent en effet qu'autrement il serait déraisonnable d'attribuer le caractère de miracle à l'événement étudié.

On le voit, ici même, le scientifique qui fait l'expertise de l'événement ne pose pas, comme scientifique, le diagnostic *positif* du miracle. Il assure simplement l'homme que, lui savant, il ne saurait pour l'instant réclamer le fait en question pour le compte de l'explication scientifique et qu'à son jugement, il ne voit guère d'espérance raisonnablement prochaine d'avoir à le réclamer. C'est un verdict tout négatif, levant, sur le cas singulier que l'on considère, l'hypothèque de l'*a priori* scientifique, et le faisant en raison de la condition humaine de la science, cette condition que le scientifique doit lui-même savoir apprécier dans son fait comme dans ses conséquences. Libre donc à un autre personnage que celui du scientifique de se prononcer sur le fait que, comme scientifique, il a désormais bien inspecté avant de laisser se dégager cette liberté. La fonction de l'examen scientifique est de rendre une voie libre, s'il y a lieu. Mais rien de plus. Encore une fois, la science ne fait pas et, par principe, ne peut faire positivement autorité en matière de miracle. Elle peut simplement dire, en présence de certains événements, qu'elle n'est pas en mesure de s'opposer à ce qu'on les dise, s'il y a lieu, miracles.

2. L'intervention de l'élément humain et de la foi elle-même dans le discernement du miracle.

Comme homme cependant, l'homme de science peut être amené à aller plus loin et à s'avancer positivement jusqu'au discernement du miracle. Sa condition de scientifique ne le décharge point de ce qui serait le devoir commun de tout homme droit placé devant certains faits. De ce devoir, dans des rencontres qui peuvent varier, le savant doit assumer sa part. Il faut simplement qu'il se rappelle alors que ses titres de savant ne changent pas sa condition par rapport aux autres hommes et qu'il lui faut, sur ce

point, recourir aux mêmes règles de discernement que quiconque d'autre. Simplement il doit veiller à plus de qualité de l'esprit dans la mesure même où il faut que sa science et cette autre dimension de l'humain qui commence d'entrer en scène ne se compromettent point mutuellement.

Sur le recours à cette autre dimension de l'humain il est possible d'être sensiblement plus bref. Une vieille sagesse humaine et chrétienne a depuis longtemps fixé les canons essentiels de l'expertise prudente en matière de miracle, une fois les faits extraordinaires supposés raisonnablement établis. Les miracles en effet supposent toujours le contexte religieux, et un contexte religieux dans lequel ils apparaissent comme une garantie d'authenticité offerte à l'homme. L'objet de cette garantie est assez variable suivant les circonstances. Certains miracles apparaissent invoqués comme à même de garantir l'origine divine d'un enseignement et l'autorité de celui qui le donne. C'est en gros la fonction des miracles rapportés par les récits évangéliques. Ils apparaissent souvent aussi invoqués en garantie de la sainteté d'un personnage. Tels sont les miracles que l'Eglise requiert lors de la poursuite d'un procès de canonisation. Ils apparaissent enfin souvent dans le contexte d'une manifestation de foi collective, comme une garantie diffuse de l'enracinement surnaturel véritable de toute la communauté des croyants : miracles donnés pour ainsi dire à l'Eglise même, pour qu'elle y trouve une manière d'attestation de ses caractères surnaturels. Les miracles de Lourdes paraissent un peu de ce dernier type. Bien entendu tout miracle véritable participe au fond de tous ces aspects.

Or, précisément ce qui se révèle sous ces différents aspects doit être assez soigneusement pesé avant d'engager une autorité religieuse sur des faits réputés miraculeux. L'Eglise demande d'abord que soit présent ce contexte religieux sérieux et humainement digne. Les bizarreries, les frivolités, les indécences ne sauraient en aucun cas usurper la dignité de miracles. Nous savons tous que la

leçon de l'Evangile, comme celle de la tradition chrétienne, est d'un suprême équilibre sur ce point. L'Eglise demande aussi une relation nette entre le miracle et un objectif religieux précis. Le miracle est une garantie de la foi et il importe que la relation apparaisse aussi simplement et clairement que possible entre les phénomènes insolites allégués à titre de miracle et quelque enseignement de la Foi.

L'Eglise, il est vrai, ne demande pas forcément que l'auteur humain du miracle soit un saint ou un héros irréprochable de l'esprit chrétien. Après tout des pécheurs pourraient parfois se trouver dans des circonstances telles que Dieu opérât néanmoins par eux des miracles. Mais pourtant l'Eglise sait qu'il y a normalement une certaine proportion entre une qualité religieuse suffisante du personnage et les miracles vrais. « Nous savons que Dieu n'exauce pas les pécheurs » dit tout simplement l'aveugle miraculé de l'Evangile. L'Eglise fait sien ce sentiment, de sorte qu'elle est bien loin de voir des miracles dans les faits et gestes extraordinaires qui seraient attribués à des personnages douteux quant à la doctrine ou quant aux mœurs. Tout l'étrange qui peut apparaître dans le monde concret peut fort bien avoir des origines autres que la divinité. Le mot de « démoniaque » est une façon sommaire peut-être, mais nette, d'exprimer ce sentiment. Celui dont le discernement est appelé à faire quelque autorité doit bien se rappeler tout l'ensemble de précautions qu'il faut prendre pour déceler les ruses de qui tente de « se transfigurer en ange de lumière », ainsi que le dit saint Paul. Bien des désastres religieux dont l'histoire a gardé quelque trace ont tenu à de la légèreté ou à de bas attraits en cette matière. L'appétit excessif du miraculeux n'est jamais très bon signe.

Enfin l'Eglise se défie beaucoup des contextes où, à la foi saine et modeste, se substitue la contagion d'une exaltation religieuse, contextes où l'homme apparaît trop passif devant les phénomènes de sa psychologie collective.

La ferveur et ses manifestations populaires, plus ou moins naïves, plus ou moins extériorisées ne sont point à proscrire, loin de là. Mais il faut bien se garder de laisser les choses dégénérer en emportements religieux dont ceux qui y participent perdent le contrôle : on ne sait jamais ce qui peut en sortir, à commencer par l'illusion collective.

C'est pourquoi l'Eglise tend à écarter en règle générale ce qui apparaît dans les contextes de cette sorte. Ou alors, si malgré tout des éléments sérieusement religieux s'y révèlent avec une authenticité indiscutable, elle demande que les choses soient reconsidérées très à tête reposée par des personnes graves et solidement compétentes. L'histoire des principaux cas miraculeux de ce dernier siècle est fort significative à cet égard. De façon générale on peut dire que, plus elle va, plus l'Eglise tend à mettre ses fidèles en garde contre l'instinct du merveilleux et contre tout ce qu'il porte de trouble avec lui, instinct qui ne cesse de travailler bien des consciences, même lorsqu'elles sont religieuses avec une notable élévation de sentiments par ailleurs. Dieu ne travaille pas dans le trouble du monde psychique, pas plus qu'il ne travaille dans le trouble du monde charnel. Aussi bien y a-t-il dans la vraie foi une certaine qualité virginale de l'intelligence qui s'oppose aux séductions du trouble merveilleux et de ses exaltations, individuelles ou collectives.

Ces règles, on le sait, sont de la plus haute importance. Ce sont elles que celui qui doit se prononcer sur le caractère miraculeux d'un fait est obligé de garder vivantes en son cœur pour faire correctement son métier d'expert en une telle matière. A ce point l'élément de probité morale et spirituelle humaine est appelé comme à se continuer naturellement à l'élément de la foi religieuse.

C'est bien d'ailleurs ce qui se passe chez l'homme qui obéit aux signes véritables : il discerne honnêtement les valeurs de garantie humaine que l'événement miraculeux peut lui apporter lorsqu'il le rencontre ; puis, d'un mouvement qui se continue concrètement à ce discernement,

il entre dans la foi : alors la détermination de cette foi rééclaire comme à nouveau et de façon plus profonde ces choses mêmes auxquelles la simple honnêteté du cœur avait commencé de l'ouvrir. De sorte que, mis en face du miracle, et une fois que l'attitude purement scientifique fait place à celle que nous avons appelée l'attitude de l'expert, le savant chrétien se trouve tout naturellement faire appel non seulement à ce qui est humain en lui, mais aussi à ce qui est chrétien, à sa foi. Cette foi recevra quelque chose du miracle, comme la foi de tout chrétien véritable. Mais en même temps, elle apportera quelque chose au miracle lui-même, cette vérité du discernement sur laquelle ont le droit de compter ceux qui chargent des savants chrétiens de se prononcer sur l'authenticité miraculeuse de certains faits.

Il faut ajouter encore un point qui paraît important. En matière de pratique de l'expertise, la sagesse humaine tend d'elle-même, en bon nombre de cas, à différencier la fonction de l'expert commis à la tâche de constituer une appréciation saine du cas, d'avec la fonction de celui qui, d'une manière ou d'une autre, conclue et décide sur la base de cette appréciation. L'expert comme tel est alors un conseiller. Il se peut que les choses sur lesquelles il est appelé à se prononcer comportent un élément de décision qui revient à qui gouverne en de telles affaires : client, vendeur, chef d'entreprise, homme d'Etat.

Cette structure de division entre la fonction de l'expertise et celle de la décision finale paraît bien se retrouver dans la question du discernement du miracle. Si sa collaboration aux travaux de l'Eglise lui est demandée, le savant chrétien sera beaucoup plus l'expert de qui l'on attend l'appréciation du cas par mode de conseil approfondi, que l'expert à qui l'arbitrage de la décision serait aussi confié. Un tel arbitrage, en tout état de cause, paraît devoir revenir à ceux à qui le gouvernement de l'Eglise et l'administration des choses saintes sont confiés, à savoir à ceux qui sont dans la Hiérarchie ecclésiastique : les

évêques et le Pape. Il serait dérisoire que, si besoin est, les hommes de gouvernement ne prennent pas le conseil de bons et fidèles experts. Mais il serait aussi contraire au bon ordre que les experts s'arrogent les décisions et veuillent exercer une puissance de conclusion qu'ils n'ont point reçue dans le temps même que les tâches de l'expertise leur étaient commises.

C'est pourquoi il semble que le savant chrétien appelé à se prononcer sur certains faits ès-qualité d'homme à qui l'étude de ces faits a été confiée, n'a probablement pas à trancher du miracle, du moins dans la mesure où celui-ci doit être publiquement revêtu de quelque autorité dans l'ordre religieux. Ce n'est pas lui qui fait l'autorité du miracle. Ce n'est pas lui qui le propose à l'Eglise universelle ni l'habilite à la considération respectueuse de tout fidèle. Imposer cette autorité au miracle, cela revient à ceux-là même qui ont demandé l'étude soigneuse des faits, de leur contexte tant humain que religieux. L'honneur du savant chrétien, c'est précisément, après s'être assuré qu'il ne fait point défaut à la raison scientifique dont, lui aussi, et jusque face aux hommes d'Eglise, il est le gardien, de conserver dans la foi cette modestie du conseil. Le savant transmettra ses clartés à ceux même qui ont la charge finale de se prononcer sur ce qu'ils ont, comme savants chrétiens, tenté de bien situer tout ensemble dans l'univers de la raison scientifique et dans celui de la foi en Jésus-Christ.

D. Dubarle, o. p.

LE MIRACLE DANS LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

L'histoire du fait religieux, et plus particulièrement du fait judéo-chrétien continué dans l'Eglise, ne peut faire abstraction du miracle. Qu'on le veuille ou non, la foi, la sainteté, la mission se présentent souvent en relation avec lui.

Constatation qui ne va point sans faire question pour maints croyants d'aujourd'hui : le miracle physique les gêne et volontiers ils proclameraient croire malgré les miracles plutôt qu'à cause d'eux. Ils craignent que le miracle s'adresse à la religiosité primitive de l'homme. Ils se demandent si la science en progrès laisse encore place pour le fait miraculeux. On leur a dit maladroitement que les miracles prouvaient la foi, et ils se méfient de cette prétention. Mais savent-ils exactement ce qu'est le miracle et sa fonction en christianisme ?[1]

Dans le même moment, d'ailleurs, nous assistons comme en d'autres périodes de l'histoire, la période hellénistique par exemple, à une recrudescence de la recherche maladive du merveilleux physique, liée à une religiosité vague. Sorte de revanche, en un siècle qui vit sous le signe de l'objectivité scientifique et technique, de la subjectivité la moins engagée.

Il importe donc plus que jamais que soit proposée une doctrine satisfaisante du miracle du point de vue théologique. Essayant de le faire, nous procéderons en quatre moments. En premier lieu, nous interrogerons l'histoire de

la pensée chrétienne sur le miracle : réflexion aux multiples aspects d'où émergent quelques affirmations de base qui engagent le Magistère de l'Eglise. Un deuxième chapitre prendra possession de cette doctrine d'Eglise. Le problème du discernement du miracle chrétien sera considéré dans le troisième chapitre. Nous tâcherons enfin de situer le miracle dans la mission de l'Eglise, celle d'hier et d'aujourd'hui.

I. LA NOTION DE MIRACLE DANS LA PENSÉE CHRÉTIENNE.

La littérature religieuse concernant le miracle témoigne par sa richesse, au moins quantitative, de l'intérêt que n'a cessé d'éveiller le fait miraculeux et de la diversité des points de vue par lesquels on en a abordé l'analyse et tenté la justification. Il s'en dégage diverses conceptions du miracle qu'il peut être utile de situer, pour les reconnaître inégalement valables du point de vue théologique. Un volume ne suffirait pas à exposer l'histoire détaillée de la notion du miracle, en dépendance des divers moments de la pensée critique en matière religieuse, philosophique et scientifique. Le raccourci systématique que nous allons en proposer n'a pour but que de mettre en valeur les éléments qu'une réflexion complète sur le miracle devrait intégrer, ou du moins prendre en considération. Aussi bien ne s'agit-il pas tellement d'une histoire dont les étapes se succèderaient en se périmant, comme il en va dans l'histoire des sciences, mais d'une histoire toujours porteuse d'intelligibilité.

a) *L'époque patristique : conception biblique et empirique du miracle.*

Le miracle est considéré par les Pères comme un signe de Dieu dans un contexte de foi et d'évangélisation. Son caractère insolite, destiné à éveiller l'attention, pourrait l'assimiler aux phénomènes merveilleux, mais le contexte du fait miraculeux interdit cette assimilation. *Comme dans la tradition biblique, le miracle n'est jamais, dans la pensée*

patristique, isolé de l'Histoire sainte dans laquelle il s'insère et dont il constitue une des médiations. Le point de vue critique s'exercera plus à discerner l'authenticité évangélique du contexte que la qualité sur-naturelle du fait lui-même, laissée à l'appréciation pré-scientifique des témoins.

Saint Augustin, est entre tous les Pères, représentatif de cette conception. Même lorsqu'il emploie le terme de nature, il faut se garder de l'interpréter comme qualifiant une réalité consistante en-deçà du monde de la grâce. Le monde naturel n'est qu'élasticité et transparence pour le déploîment du monde de la grâce. « Nous avons coutume, écrit-il, de dire que tous les miracles sont des œuvres faites contre la nature, mais il n'en est pas ainsi. Comment ce qui a pour cause la Volonté de Dieu pourrait-il être contre la nature, alors que la nature de chaque chose créée n'est précisément autre que la volonté de ce Souverain Créateur ? »[2] Aussi Augustin nous invite-t-il à admirer comme aussi miraculeux le mûrissement annuel des vignes que la transformation de l'eau en vin par le Christ à Cana[3]. Son présupposé de vision théocentrique de l'Univers va même jusqu'à lui permettre de définir le miracle de façon surtout psychologique : « J'appelle miracle tout ce qui saisit l'homme d'admiration et lui apparait dépasser, par sa difficulté et son étrangeté, l'attente ou la puissance qu'il porte en lui »[4].

b) *L'époque scolastique : conception métaphysique et théologique du miracle.*

Saint Thomas d'Aquin constitue ici une référence aussi typique qu'Augustin précédemment. Pour Augustin la nature des choses, l'ordre de l'univers, n'avaient pas de consistance propre en dehors du regard de foi et le regard de foi mettait le croyant en état d'universelle admiration devant les merveilles liées de la création et de l'histoire du salut. Pour Thomas d'Aquin l'ordre naturel et l'ordre surnaturel vont se distinguer sans s'opposer, en sorte que l'homme peut cerner les lois propres des choses créées sans que l'univers

supérieur de la grâce les mette en sursis général. Il y a place pour des sciences particulières étudiant la nature des choses ; il y a place pour une philosophie étudiant les lois universelles de la nature entière.

Dans un tel univers le miracle sera considéré d'abord dans sa nature de fait extraordinaire déroutant l'ensemble des causes secondes. « Les événements qui ont Dieu pour origine en dehors des causes qui nous sont connues sont appelés miracles » ou encore : « Les vrais miracles ne peuvent s'accomplir que par une puissance divine : seul, en effet, Dieu peut changer l'ordre de la nature, ce qui est inclus dans l'idée de miracle »[5]. Définitions qui ne font pas intervenir la difficulté qu'il y aurait à connaître l'ordre de la nature pour le métaphysicien, mais qui laissent la place à tout apport critique que le savant pourrait transmettre au philosophe. Nous avons là le point de départ d'une considération critique du miracle comme fait[6].

Ayant ainsi défini le miracle au départ comme ce qui dépasse la puissance de l'ordre entier de la nature, saint Thomas passe à la signification religieuse du fait miraculeux et se demande pourquoi Dieu produit de ces faits insolites. Réponse : « Dieu concède à l'homme de faire des miracles pour deux raisons : la première, qui est la principale, est pour confirmer la vérité que quelqu'un enseigne... la seconde est pour manifester la présence de Dieu dans l'homme par la grâce de l'Esprit-Saint » ; et ailleurs complètant sa réponse : « Il convenait que le Christ guérit miraculeusement certains hommes en particulier afin de montrer par là qu'il était le Sauveur universel et spirituel de tous »[7].

Là où saint Augustin mettait en première ligne le signe, saint Thomas, sans négliger la signification, pose la causalité supra-naturelle comme constituante du miracle.

c) *L'époque moderne : conception critique et scientifique.*

La scolastique décadente ne retiendra guère du miracle que ses aspects métaphysique et physique, laissant de côté sa finalité évangélique. C'était se prêter à toutes les attaques

des philosophies rationalistes imbues d'une mentalité scientifique portée au niveau d'un système de pensée générale. Reprenant dans un sens qui n'était pas le sien l'expression de saint Thomas *contra naturam*[8], on va définir le miracle comme *une violation des lois de la nature*[9]. Violation insupportable pour qui a le culte de ces lois. Violation d'ailleurs impossible à vérifier au niveau de la science. C'est toute la position d'un Spinoza qui constitue une protestation typique du rationalisme se heurtant à une définition en elle-même fort contestable du miracle. Elle mérite d'être entendue.

« La nature, écrit Spinoza, observe un ordre fixe et immuable ; Dieu a toujours été le même, dans tous les siècles qui nous sont connus et inconnus ; les lois de la nature sont tellement parfaites et fécondes qu'il n'y peut rien ajouter, ni rien y retrancher ; et enfin les miracles ne semblent quelque chose de nouveau *qu'à cause de l'ignorance des hommes* »[10]. « Si donc il arrivait dans la nature quelque chose qui ne résultât pas de ses lois, ce phénomène serait contraire nécessairement à l'ordre que Dieu a établi dans la Nature, pour l'éternité, par les lois universelles de la Nature ; et alors ce phénomène serait contre la nature et contre ses lois ; la foi que nous y ajouterions nous ferait douter conséquemment de toutes choses et *nous conduirait à l'athéisme* »[11]. Et en bref : « Tout ce qui est contre la nature est contre la raison ; et ce qui est contre la Raison est absurde, et doit être conséquemment rejeté »[12].

Le rationalisme moniste de Spinoza oppose, on le voit, une objection de principe au fait miraculeux : Dieu ne pouvant se violer lui-même en violant les lois naturelles, le miracle est impossible. Puis une objection de fait : l'ignorance des hommes est telle qu'ils appellent miracle en un temps donné ce qui les étonne dans leur ignorance. J.-J. Rousseau lui faisait écho, un siècle plus tard : « Dieu peut-il faire des miracles ? C'est-à-dire déroger aux lois qu'il a établies ? Cette question sérieusement traitée serait impie si elle n'était absurde »[13].

Les apologètes devaient s'acharner à réfuter les diverses formes du rationalisme qui sous le couvert d'une absolue nécessité des lois de la Nature niait la possibilité du miracle. Mais ils acceptèrent généralement le dialogue au niveau de la critique scientifique ou philosophique du fait miraculeux tel que Hume l'avait défini, sans retour à la totalité significative du miracle. C'était une impasse...

d) *L'époque du modernisme : conception religieuse et subjective.*

Quelques savants et quelques philosophes devaient réagir, à la fin du siècle dernier et au début du vingtième, contre le rationalisme et le scientisme, en niant la nécessité de l'ensemble des lois naturelles. Le contingentisme apparut ainsi à certains comme capable de dégeler les positions de refus du fait miraculeux. Si la science se déclarait incertaine de son interprétation de l'univers comment pouvait-on prétendre, avec un Séailles, que : « Par ses principes comme par ses conclusions la science élimine le miracle »[14] ? La critique scientifique n'avait plus de prix, le miracle se réintroduisait par la contingence. Mais alors comment affirmer avec certitude le caractère supra-naturel d'un phénomène dont on ignore les lois naturelles ?

Pour Ed. Le Roy, dont l'*Essai sur la notion du miracle*[15] fit alors grand bruit, parler de cours de la nature c'est se référer au « cours *connu* et ordinaire de la nature ». Dès lors la science n'a rien d'autre à dire concernant la constatation du fait miraculeux que le simple bon sens empirique. D'ailleurs ce qui importe à la recherche religieuse n'est-ce pas plutôt le discernement subjectif du miracle que sa constatation matérielle ? « Le miracle n'a point Dieu pour cause *plus* qu'un autre phénomène, Dieu étant cause plénière et totale, mais il a Dieu pour cause *autrement* », écrit Le Roy[16]. En effet : « Des conditions morales sont requises à la fois pour la production et pour la constatation du miracle ; le miracle est un signe qui est issu de la foi, qui s'adresse à la foi, qui n'est entendu que par la foi »[17].

On retrouve chez Ed. Le Roy l'inspiration religieuse du miracle qui dominait chez les Pères et qu'avait perdue la critique scientifique des derniers siècles. Par là même se trouve posé le problème des conditions subjectives de discernement du miracle là où l'objectivité scientifique se prétendait souveraine : « L'objectivité consiste alors en ce que tous peuvent, s'ils veulent, faire la même expérience donnant les mêmes résultats ; mais cette expérience ne se fait pas en eux ou devant eux, dans eux et malgré eux »[18]. Mais autre le climat de pensée biblique ou augustinien, autre le climat de pensée contingentiste : après des siècles de précision philosophique sur la nature et d'expérience scientifique le recours à la subjectivité religieuse pour le discernement du miracle, sinon pour son effectivité, manifeste un abandon rationnel presqu'aussi inacceptable que le rationalisme contre lequel il réagit.

e) *Vers une synthèse.*

Dans le même moment que Le Roy, Blondel proposait une théorie du miracle. On a confondu à tort leurs deux conceptions élaborées en référence au même climat de pensée. Mais Blondel s'est bien aperçu et s'est inquiété du subjectivisme de la théorie de Le Roy[19].

Pour Blondel, le miracle est un fait physique, objectif, qui existe indépendamment de la foi ; un fait étonnant attribué à Dieu, qui lui fait porter une signification religieuse à la façon d'une parabole en action. Pour le discerner il faut être en communion avec le contexte religieux dans lequel il s'intègre.

Blondel entrevoit la nécessité d'une synthèse entre la considération objective du fait miraculeux et la considération de la nature significative du miracle. C'est à partir de lui que la recherche sera exactement située dans le sens d'une intégration de toutes les données traditionnelles et critiques. Il demeure que Blondel est resté, dans ses premiers textes, quelque peu influencé par le contingentisme ; plus que ne l'exigeait la mise en valeur de l'aspect signi-

ficatif du miracle, témoin le texte célèbre de la *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique :*

« Au reste, les preuves de fait ne valent que pour ceux qui sont intimement prêts à les accueillir et à les comprendre. Voilà pourquoi les miracles qui éclairent les uns aveuglent les autres. Parlons à la rigueur des termes : comme pour la philosophie aucun des faits contingents n'est impossible ; comme l'idée de lois générales et fixes dans la nature et l'idée de nature elle-même n'est qu'une idole; comme chaque phénomène est un cas singulier et une solution unique, il n'y a sans doute, si l'on va au fond des choses, rien de plus dans le miracle que dans le moindre des faits ordinaires. Mais aussi il n'y a rien de moins dans le plus ordinaire des faits que dans le miracle. Le sens de ces coups d'état, qui provoquent la réflexion à des conclusions plus générales en rompant avec l'assoupissement de la routine, c'est de révéler que le divin est non pas seulement dans ce qui semble dépasser le pouvoir accoutumé de l'homme et de la nature, mais partout, là même où nous estimerions volontiers que l'homme et la nature se suffisent. Les miracles ne sont donc vraiment miraculeux qu'au regard de ceux qui sont déjà mûrs pour reconnaître l'action divine dans les événements les plus habituels. D'où il résulte que la philosophie qui pècherait contre sa propre nature en les niant, n'est pas moins incompétente pour les affirmer, et qu'ils sont un témoignage écrit dans une autre langue que celle dont elle est juge »[20].

Aussi bien faut-il entendre Blondel déclarer dans un texte postérieur :

« Loin d'en nier la réalité ou la discernabilité j'ai toujours eu à cœur d'établir que le miracle n'est pas seulement un prestige physique, relevant exclusivement des sens, de la science ou de la philosophie, mais qu'il est en même temps un signe adressé à tout homme, un signe d'ordre spirituel et de caractère moral et religieux, un signe qui révèle moins encore l'existence de la Cause première (dont les faits naturels peuvent suffire à nous assurer) que la bonté d'un Dieu-Père qui marque son intervention spéciale et qui authentique ainsi un don surnaturel ; qu'ai-je dit, en définitive, sinon que le miracle ne doit pas être considéré uniquement d'un point de vue physique ou métaphysique... et qu'ai-je ajouté sinon qu'il demande à être surtout envisagé dans son rapport avec la doctrine qu'il appuie, avec l'intention qu'il manifeste, parce que le miracle n'est un miracle que s'il est confirmé par ce qu'il confirme... »[21].

Cette trop brève histoire de la théorie du miracle nous a mis en présence de tous les aspects que doit intégrer une réflexion qui se voudrait complète sur le sujet : aspect

théologique, aspect métaphysique, aspect scientifique ; elle nous a entr'ouvert la différence entre une théorie analytique et objective du miracle, et une théorie du discernement religieux.

Les variations, auxquelles nous avons assisté, d'un point de vue tout objectif à un point de vue tout subjectif manifestent qu'on ne saurait lâcher désormais ni l'un ni l'autre aspect. Voilà qui est acquis, ainsi qu'en témoigne la définition donnée par un récent dictionnaire des religions :

« Tout événement extraordinaire n'est pas un miracle : non seulement le « comment » de l'événement doit être inconnu et inexplicable par les lois scientifiques, mais encore il faut que son « pourquoi » soit doté de signification spirituelle »[22].

Il nous reste à proposer un essai de synthèse. Mais il s'impose à nous, auparavant, de prendre en considération l'enseignement officiel du Magistère sur le miracle, tel qu'il s'est précisé à l'occasion des débats critiques qui viennent d'être rapportés.

★

II. DOGMATIQUE CATHOLIQUE DU MIRACLE.

C'est au Concile du Vatican que l'Eglise a déclaré solennellement ce qui engage la foi des catholiques concernant le miracle. On se souvient du contexte global qui a amené le Concile à se prononcer sur la foi et sur ses médiations : d'un côté toutes les formes modernes du rationalisme déclarant irrecevable le surnaturel et ses expressions ; d'un autre côté toutes les formes récentes d'un subjectivisme plus ou moins panthéistique évacuant toute expression objective et toute extériorité dans la croyance.

Voici les textes mêmes dans lesquels le magistère s'est exprimé :

« Néanmoins (on vient de rappeler que la foi est une réalité surnaturelle), pour que notre foi fût un hommage conforme au vœu de la raison, Dieu a voulu joindre aux secours intérieurs de l'Esprit-Saint des preuves extérieures de sa révélation. A savoir des faits divins, parmi lesquels, en premier lieu, des miracles et des prophéties

qui, manifestant excellemment la toute-puissance et l'infinie science de Dieu, constituent les signes très certains de la révélation divine, adaptés de plus à l'intelligence de tous » (Session 3, chap. 3 ; dans *Denz.* 1790).

Suivent deux canons d'anathème :

« Si quelqu'un nie que la révélation divine puisse être rendue croyable par des signes externes et affirme en conséquence que c'est par la seule expérience interne ou par l'inspiration privée que les hommes doivent être acheminés vers la foi, A. S. » (Canon 3 ; dans *Denz.* 1812).

« Si quelqu'un dit que les miracles ne sauraient aucunement être possibles ; et qu'en conséquence tous les récits qu'on en fait, même s'ils sont rapportés dans la Sainte-Ecriture, doivent être relégués parmi les fables et les mythes ; ou que les miracles ne peuvent jamais être connus avec certitude et que l'origine divine de la religion du Christ ne peut être valablement établie avec leur secours, A. S. (Canon 4 ; dans *Denz.* 1813).

L'enseignement contenu dans ces énoncés dogmatiques peut ainsi se résumer :

1) *Le miracle chrétien ne prend son sens et son intérêt que par son ordination à la foi.* Le Concile ne parle pas du miracle pour lui-même, mais comme un des éléments de l'accès à la foi ; sans pour autant affirmer que chaque croyant doit personnellement accéder à la foi par le miracle.

2) *Le miracle est une preuve de l'origine divine de la révélation.* Non point preuve du contenu de la Révélation, ni de la foi elle-même, mais garantie d'origine.

3) *Le miracle est possible.*

4) *Le miracle est à la fois fait divin et signe divin.* Le concile énonce les deux éléments constitutifs du miracle, ontologie et signification, sans donner de théorie concernant la présentation de ces deux aspects, mais évacuant le subjectivisme.

5) *Il y a eu de fait des miracles authentiques dont nous témoignent les Ecritures.* Mais le Concile laisse place à une critique historique en ne se prononçant pas sur *tous* les faits extraordinaires rapportés dans la Bible.

6) *Le miracle peut être connu avec certitude par tous. Et en deçà de la foi proprement dite.* Mais le Concile ne précise pas les conditions concrètes de discernement du miracle : logique d'implication réciproque du fait et du signe ? nécessité d'une grâce antécédente à la foi ? rôle du contexte religieux ? Rien n'oblige donc à affirmer que le concile a en vue une connaissance strictement naturelle, ni que la certitude dont il parle doive être une certitude du plus haut degré critique. On remarquera, au contraire la discrétion du canon 4 qui condamne ceux qui prétendent ne *jamais* pouvoir discerner le miracle.

★

III. DISCERNEMENT DU MIRACLE CHRÉTIEN.

S'il ne s'agissait que de *définir* le miracle nous pourrions arrêter là notre réflexion. Nous savons ce qu'il est : un fait, événement de la nature, inexplicable dans l'ordre entier des lois naturelles, ayant Dieu seul comme cause et excluant toute causalité seconde ; bref, un fait divin. Mais fait divin doté d'une fonction à laquelle Dieu le destine : faire signe à l'homme pour retenir son attention sur une venue de Dieu. Plus assurée est la constatation du fait divin, plus certain aussi sera son langage significatif. En droit tout ceci est parfait. Le plus difficile sera peut-être d'arriver à constater avec certitude qu'on a affaire à un événement qui dépasse l'ordre naturel, mais ce point critique franchi, tout suivra normalement, pense-t-on.

A la vérité les choses ne sont pas si simples. *Il nous faut passer d'une définition objective du miracle à son discernement concret.* Le terme de discernement est très exactement celui qui convient : on sera amené à *constater* un fait inexplicable, on *discernera* le signe miraculeux dans le fait, on *croira* à la Parole de Dieu qui s'est manifestée[23]. En rigueur de termes on ne croit pas au miracle, on ne le constate pas davantage, on le discerne. Comment s'opèrera donc le discernement ?

Démarche ascendante.

Essayons d'emprunter la voie la plus empirique, sans préjuger d'aucune découverte ; la plus objective, partant du fait de la nature sans lui prêter aucune signification prématurée, ignorant même qu'il puisse en avoir une.

Voici donc un fait étonnant, insolite. C'est un événement apparemment hors série dans l'univers : une guérison subite, une transformation qualitative de matière, une modification cosmique... D'autres partagent mon étonnement, qui en sont témoins. On parle de prodige.

Mais pour vérifier et interpréter la constatation on convoque le savant et son laboratoire. Fait étonnant, sans doute, déclare-t-il, mais n'allons pas trop vite. — Peut-être est-ce un fait premier de série et doit-on en attendre d'autres ? — A supposer même qu'il soit et demeure unique, qui dira qu'il échappe à l'ensemble de la puissance humaine dont les donnée psychiques sont encore si peu établies ? — Mais dans le domaine même des connaissances physiques, que pouvons-nous dire d'autre que notre aveu d'impuissance aujourd'hui et notre espoir de découverte demain ? Admirons, mais attendons et poussons notre recherche — Libre à vous d'appeler Dieu comme cause du prodige, mais n'y aurait-il pas des esprits intermédiaires, non terrestres, mais non point absolument transcendants qui vous permettraient d'en faire l'économie ?

Tous ces arguments ne sont point pour le savant critique des échappatoires impies, si du moins il réagit comme savant fidèle à ses méthodes. *Comme savant il ne peut conclure au miracle. Pourra-t-il constater le fait divin ?* tout le retient de ce côté-ci des phénomènes, et il sait que bien des causations phénoménales échappent à sa compétence propre ; il sait même que tous les spécialistes ensemble ne pourraient prétendre à une définitive et totale énumération des causations à l'œuvre dans l'univers. Jadis, pense-t-il, on n'eût pas hésité un instant à crier au miracle ; ce n'est pas impossible ; je constate seulement avec étonnement un

fait qui nous échappe et nous échappera longtemps encore. Le savant serait d'autant plus fondé à réagir ainsi que dans les miracles authentifiés, Dieu semble agir, non point en dérogeant à la nature et en la violant, mais comme en la contournant ; en respectant le plus possible, tout en les dépassant, les causes secondes. « Tout paraît à la limite du possible, et un incroyant peut toujours parler de coïncidence. De quelle maladie peut-on affirmer qu'elle est toujours mortelle ?... Un miracle prodigieux est bien peu dans la psychologie, dans la manière d'agir du Dieu créateur, respectueux de l'autonomie des causes secondes »[24].

Le philosophe relayera normalement le savant devant le prodige. Loin de lui de condamner le savant pour sa modestie, du moment qu'il n'a pas nié la possibilité du fait divin. Car le philosophe s'occupe, lui, des lois générales de l'univers dans leurs relations à la cause première, puissante et libre. La Cause première peut intervenir dans l'univers physique (si du moins notre philosophe n'est pas un moniste absolu à la Spinoza). Mais de toute façon, il faudrait être sûr qu'une substance intermédiaire entre Dieu et l'homme n'est pas intervenue, sans que la Cause première s'engage directement dans l'effet produit.

Admettons que le fait divin est possible en métaphysique de la causalité (ce que le savant limité à l'enchaînement des causations ne pouvait avancer), une objection sérieuse s'impose à nouveau : *pourquoi Dieu interviendrait-il ainsi dans l'univers ?* Pour se faire connaître ? Mais l'ontologie le découvre avec nécessité. Pour le plaisir de modifier l'ordre naturel ? — mais sa sagesse n'a-t-elle pas fixé aux causes secondes leur ordre propre ? Pour manifester sa liberté ? — mais la liberté : pour quoi faire ? Le philosophe, qui déclare le miracle possible, se trouve embarrassé pour lui faire place, de fait, en théodicée. Il lui faudrait connaître les intentions de Dieu, mais ne sortirait-il pas de l'univers philosophique en supputant les intentions de Dieu, en acceptant l'hypothèse d'un signe fait à l'homme ? Remarquons qu'il est parfois trop facile, dans

un climat de philosophie chrétienne, de mettre au compte de la démarche philosophique pure et simple la position d'un Dieu qui s'intéresse personnellement à sa création. Ce qui ne signifie pas que des philosophes n'y soient arrivés en n'ayant point conscience de dépasser la philosophie : nous touchons alors à la difficile détermination d'une philosophie de la religion, sans pouvoir en dire davantage ici[25].

Que conclure de cette intervention du philosophe ? Le plus souvent il restera hésitant devant le fait divin, tout en admettant sa possibilité théorique. Quant à passer au signe personnel de Dieu on voit mal comment, hésitant, il pourrait projeter de le faire. De toute façon il n'aurait pas, comme philosophe, à discerner le signe divin.

Nous ne déboucherons pas, à ce qu'il semble, dans cette démarche ascendante. Les critiques du savant et du philosophe nous paralysent, multipliant les points d'interrogation. N'est-ce pas fausser la structure du miracle que de chercher à en établir la logique du discernement en deux temps : fait divin, — signe ? Est-on jamais assuré de passer du fait insolite au discernement du signe ?

Démarche englobante.

Ce n'est pas une démarche inverse, mais une démarche plus complexe, du type des appréhensions synthétiques. Sans demander au signe appréhendé par la foi de susciter le fait divin, ainsi que le voulait Le Roy, nous chercherons à *nourrir la constatation du fait de l'intentionnalité du signe*. Car le miracle constitue un tout.

C'est bien ainsi que les choses se passent dans la réalité. Le fait miraculeux se présente dans un contexte où tout exprime l'appel de Dieu, sa manifestation, son action, la communion avec Lui : contexte de prière, de mission, de sainteté. Le témoin encore incroyant du fait miraculeux est sollicité de s'ouvrir subjectivement à ce contexte en même temps que son attention est retenue par la qualité insolite du fait. Une synthèse s'élabore dans sa conscience

religieuse au centre de laquelle s'affirme le souhait d'une venue personnelle de Dieu. La grâce soutient l'attention du cœur et toutes les facultés en éveil. Mais avant que de céder et de reconnaître pour réel le signe de Dieu et son contexte, un retour critique s'impose, un regard par en bas sur le fait lui-même appréhendé trop globalement en ce centre où le fait divin se noue au signe de Dieu.

On pourrait n'être pas si exigeant, tant l'appréhension globale apporte déjà de certitude, mais c'est rendre hommage à Dieu que de contrôler laborieusement sa causalité exceptionnelle[26]. Autant que faire se peut. Les discussions critiques seront aussi serrées que dans la démarche ascendante ; mais le bénéfice de l'intentionnalité divine intuitionnée apportera une certitude d'appoint et permettra de faire le passage avec le maximum de garantie morale, là où tout se terminait en hésitations. *L'hypothèse de la signification divine vient à la rencontre d'un fait divin aux traits peu affirmés.* La démarche critique opérée d'en bas va à son tour parfaire le discernement initial du signe, car il n'y aurait pas miracle authentique si le doute persistait sur la causalité transcendante du fait. Tout miracle est signe ; tout signe n'est pas miracle qui n'inclut pas un fait divin comme soutien de sa signification. Il peut se faire qu'on ait considéré dans le passé, par absence de vérification critique, comme miracle, ce qui n'était que signe providentiel. Autre, d'ailleurs, l'exigence critique du miracle qui m'est donné comme signe personnel, autre le miracle que l'Eglise propose en engageant sa responsabilité : dans le premier cas l'estimation empirique des possibilités de la nature pourrait suffire ; mais non point dans le second.

C'est déjà Pascal qui parlait du discernement du miracle : « Les miracles discernent la doctrine, et la doctrine discerne les miracles »[27]. Il nous reste à voir comment le miracle s'articule à la doctrine, et non seulement à la doctrine, mais à toute la vie de foi de l'Eglise.

*

IV. LE MIRACLE DANS LA MISSION DE L'ÉGLISE.

La signification religieuse qui nous est apparue comme intrinsèque à l'essence du miracle et décisive pour son discernement, n'est-ce pas dans le déploiement total du fait chrétien vécu socialement, autrement dit dans la vie de l'Eglise, qu'on est assuré de la trouver ? C'est donc dans cette vie de l'Eglise que nous efforcerons de situer la fonction du miracle, assuré de le replacer ainsi dans son véritable cadre, dans son texte plénier.

Le miracle, signe d'évangélisation.

L'Eglise a mission de témoigner de l'Evangile vivant au milieu du monde, à chaque homme et à toute communauté humaine. Comment remplit-elle sa mission dès les origines sinon en imitant le Christ qui, dans tout son ministère prophétique, annonça la venue du Royaume *en paroles et en faits accrédités par Dieu ?* Par ses miracles Jésus témoignait de la présence du monde messiannique, invitant les hommes à la conversion ; témoignage confirmé de façon décisive par sa Résurrection[28]. Les Apôtres appuyèrent à leur tour l'évangélisation chrétienne sur le grand signe miraculeux de la Résurrection, l'actualisant et le monnayant par des miracles opérés au nom du Seigneur Jésus[29].

Dire du miracle qu'il constitue une preuve de la Parole révélée, l'accréditant de l'extérieur comme venant vraiment de Dieu, ainsi que l'affirme le Concile du Vatican, qu'est-ce à dire exactement ? On limiterait trop le sens de cette affirmation en ne donnant au terme preuve qu'un sens d'argumentation critique et rationnelle. Le miracle accompagne la Parole pour renforcer son réalisme, témoigner d'un début d'effectivité, imposer son annonce aux inattentifs : *par lui Dieu fait signe* de façon concrète et pressante, et le témoignage intérieur de l'Esprit qui habite la Parole passe aussi par le signe miraculeux, s'adressant aux cœurs à travers son langage charnel. Ce n'est même pas tout ; le miracle est encore plus intérieur à l'évangélisation : *il*

est en lui-même révélation, il parle au nom du Dieu qui l'opère. Par son caractère insolite et bienfaisant, il révèle le Dieu de grâce et de tendresse paternelle ; par son caractère de guérison, il annonce le salut spirituel et l'univers eschatologique ; par son caractère d'événement, il manifeste la venue de Dieu dans l'histoire. Bref, par tout ce qu'il porte de signification il atteste la venue du Royaume, la présence du Dieu qui fait vivre, sauve, s'attendrit sur la condition humaine ; il annonce l'Evangile[29Bis]. Sans la parole parlée il ne suffirait pas à exprimer toute la révélation ; mais la seule parole parlée risquerait d'être abstraite et manquerait de force d'impression. L'Eglise doit *faire voir et faire entendre l'Evangile :* par les miracles que Dieu opère en elle, elle peut effectivement le faire voir.

Mais alors une question se pose à nouveau dont la solution n'a été qu'amorcée au chapitre précédent : ne faudrait-il pas avoir la foi pour comprendre ce langage concret du miracle ? Pour le comprendre en plénitude, sans doute. Mais pour en discerner le sens global, non point ; mais seulement une certaine ouverture à la foi chrétienne, l'acceptation de l'hypothèse d'une venue personnelle et créatrice de Dieu dans l'histoire humaine, une sensibilisation positive à ce qui constitue la signification générale du fait chrétien[30]. Rappelons-nous ce qu'on désigne par signe : une réalité, un geste ou un événement, repérables dans l'expérience sensible et possédant, au-delà de leur consistance empirique, mais en liaison avec elle, un second point d'intelligibilité et d'intérêt par lequel ils orientent le témoin vers une autre réalité d'ordre spirituel. S'agissant d'un signe du Dieu Vivant, qui dit témoin ne suppose pas un homme entièrement étranger au monde qu'il ne connait pas encore et dont va lui parler le signe. Newman avait raison : « A quoi donc servirait le christianisme à un homme qui n'en a jamais senti ni le désir ni le besoin ?... Nous sommes beaucoup trop enclins à rester tranquillement au coin du feu et à ne pas nous tourmenter de savoir si, par hasard, une révélation n'aurait pas été donnée au

monde. On attend paisiblement que les preuves viennent. On les reçoit non comme des suppliants, mais comme des juges »[31]. Tout le contexte du miracle — la parole annoncée, la foi de ceux qui l'annoncent, la confiance de ceux qui, peut-être, ont prié Dieu de se manifester — est là pour éprouver les dispositions du témoin et les susciter au besoin, jusqu'à ce que le contexte extérieur passe en lui.

Dira-t-on que le miracle donne la foi ? que l'on croit à cause du miracle ? En rigueur de termes, non : car seul le témoignage intérieur de l'Esprit met en communion de conviction avec la Parole de Dieu. Mais ce témoignage intérieur n'atteint l'homme habituellement que *dans des signes de révélation*. Le croyant croit à cause de Dieu qui se fait actuellement reconnaître, mais *à travers l'Evangile vu et entendu*. Le miracle conduit à la foi : telle est sa fonction primordiale dans la mission de l'Eglise[32].

Le miracle moral.

S'il est exact que le miracle physique tienne une place si importante dans l'exercice de la fonction missionnaire de l'Eglise, on peut légitimement se demander pourquoi, à la différence des temps apostoliques, Dieu les accorde aujourd'hui si parcimonieusement à son Eglise.

Dès les origines, les évangélisateurs joignirent à l'argument des signes physiques celui des signes moraux : la Résurrection de Jésus n'est-elle pas les deux en même temps, manifestation d'une vie nouvelle dans la personnalité entière du Ressuscité ? *Tout ce qui, dans l'Eglise, prolonge la Résurrection de Jésus, signes physiques et signes moraux, portera témoignage en faveur d'un Evangile au centre duquel se trouve l'annonce de la Résurrection du Seigneur.*

Ainsi, relativement démunie de miracles physiques, l'Eglise dispose de ce qu'on pourrait appeler, avec une certaine rigueur de termes, des miracles moraux ou spirituels. Il semble que l'Esprit-Saint manifeste une préférence

pour eux dès que la première évangélisation a suscité un début de vie d'Eglise. Ce n'est point une dérobade : le miracle physique, frappant certes, pourrait encore prêter à confusion ; alimenter, malgré son contexte, un certain goût de merveilleux ; mettre en défiance les témoins les plus spirituels. Le signe moral, au contraire, n'intéressera d'emblée que ceux qui déjà cherchent un dépassement de personnalité. Mais peut-on vraiment parler, en rigueur de termes, de *miracle* moral ? Nous avions, il est vrai, jusqu'à maintenant laissé croire à l'identité entre miracle et miracle physique.

L'épithète *moral*, qualifiant le miracle, désignera à l'instar de physique, la partie de l'univers dans laquelle se situe le fait divin — signe : l'univers historique du comportement humain. Cet univers a des lois qui feront l'objet d'une appréciation du sens commun, avec ses erreurs, ses étonnements injustifiés; mais qui peuvent aussi faire l'objet d'une réflexion plus systématique de la part du sociologue et du moraliste. Ce domaine est moins précis, il est vrai, que l'univers physique, la nécessité est plus difficile à cerner ; mais il semble vraiment possible d'établir des normes du libre pouvoir de l'homme en matière de réussite morale. Le fait divin apparaitrait à l'écart, manifesté, dans le sens d'un dépassement, par tel comportement concret si on le réfère aux normes. On serait en droit d'exiger une certaine totalité psychologique (rejoignant l'intensité de l'amour oblatif), une certaine continuité et une certaine ampleur sociologique pour que le fait de dépassement moral soit pris en considération[33].

Supposé qu'un tel fait — par exemple la charité évangélique d'une communauté chrétienne — suscite l'étonnement chez l'homme qui l'apprécie, avec son expérience humaine, comme insolite, s'impose-t-il qu'il l'attribue à Dieu, cause première dans l'ordre des énergies morales ? Les mêmes difficultés examinées pour le miracle physique se retrouvent ici. Sans le contexte, sans l'hypothèse d'un Dieu agissant dans le libre-vouloir de l'homme pour y

opérer un au-delà de sa puissance, on pourra toujours arguer de l'élasticité des puissances morales, se réfugier dans l'inconnue des forces psychiques ou des tempéraments héroïques, pour faire l'économie de Dieu.

En revanche, pour le témoin du miracle moral qui est sensibilisé au contexte, qui accepte l'hypothèse d'une résurrection spirituelle par l'énergie divine, ce que nous avons vu de l'interaction fait supra-naturel — signe, dans le discernement du miracle jouera à plein. Le signe et le signifié sont en évidente relation de cause à effet : le Royaume est là, dans ce comportement de vie évangélique. Dieu fait signe en appelant l'homme à la sainteté. Quiconque n'est pas superficiel peut être témoin du fait miraculeux et trouver en lui-même l'équivalent d'une vérification critique, sans laboratoire, connaissant ses limites et expérimentant chaque jour l'écart entre son idéal et son effectivité morale.

Quelles seront les formes du miracle moral les plus significatives du point de vue de l'évangélisation chrétienne ? Le martyre a été traditionnellement retenu ; la qualité de l'amour fraternel et de l'unité, conséquence de cet amour, a fait l'objet d'un souhait du Seigneur (*Jean* 13, 34-35 et 17, 20-24). Bref, c'est *le fait multiforme de la sainteté chrétienne qui développera ses signes.* L'esprit missionnaire fait souhaiter que ces signes soient adaptés aux mentalités et aux situations de ceux auxquels ils transmettent l'appel de Dieu, les atteignant dans leur univers propre pour forcer leur attention.

Sainteté et miracle physique.

Miracles physiques, miracles moraux, ne sont que des expressions du miracle total que constitue le fait chrétien prenant corps dans l'Eglise. D'ailleurs *le miracle de la sainteté va nous ramener au miracle physique, ainsi qu'il en allait dans la vie du Seigneur.*

L'Eglise n'a de sens que par rapport à la sainteté : qu'est sa mission sinon de répandre la sainteté pascale ?

Qu'est sa vie sinon une vie de première résurrection en attente de la seconde ? La béatification et la canonisation des saints constituent une reconnaissance de l'importance que l'Eglise attribue, pour sa vie et sa mission, à la sainteté vécue par ses membres. Sans réduire le miracle moral de la sainteté aux cas des saints authentifiés par elle, l'Eglise entend bien par là donner des signes missionnaires de la présence de Dieu et de son appel au Royaume.

Or, pour déclarer la sainteté d'un Serviteur de Dieu, l'Eglise juge son comportement au nom du dépassement évangélique et selon des critères qui diffèrencient une réussite de moralité simplement humaine d'avec l'existence ressuscitée en Jésus-Christ. Mais elle tient à y ajouter le sceau extérieur de miracles physiques accomplis par Dieu en relation avec la vie de son saint serviteur. Depuis que le Pape Benoit XIV (1740-1758) a mis au point les exigences canoniques des procès de béatification et de canonisation, l'Eglise se réfère à des normes très précises, incluses dans le Code de Droit Canonique dont il peut être intéressant de rappeler ici ce qui concerne le miracle. Deux miracles physiques sur témoignage direct de témoins visuels sont exigés pour la béatification. Deux nouveaux pour la canonisation. S'il s'agissait de miracles rapportés par témoignage indirect, il en faudrait trois ou quatre selon les cas (*C. J. C.* n° 2116-2117). Des experts doivent être consultés pour attester le caractère inexplicable du fait miraculeux (*Ibid.* 2118-2119).

Dans l'ouvrage classique de Benoit XIV : *De la béatification et de la canonisation des Serviteurs de Dieu*, on trouve des notations critiques concernant la constatation du fait miraculeux qui éclairent très bien la large place que l'Eglise tient à faire à la science dans le processus total de reconnaissance du miracle. On y lit notamment :

« Pour qu'une guérison de maladie et d'infirmité puisse être mise au nombre des faits miraculeux, plusieurs conditions sont requises *en même temps* : 1) que la maladie soit grave et impossible, ou du moins difficile à guérir. 2) que la maladie guérie ne soit pas sur son

déclin de telle manière que peu après elle doive s'atténuer. 3) qu'on n'ait appliqué aucune médication ; ou s'il y en a eu quelqu'une que son inefficacité soit certaine. 4) que la guérison soit subite, instantanée. 5) que la guérison soit parfaite. 6) qu'il n'y ait pas eu auparavant de crise survenant sous l'influence d'une cause et à son heure naturelle : dans ce cas il ne faudrait pas dire que la guérison est miraculeuse mais bien naturelle en tout ou en partie. 7) Enfin qu'après la guérison ne survienne aucune récidive de la maladie guérie »[34].

En dehors des procès de béatification et de canonisation l'Eglise se prononce rarement de façon positive sur l'authenticité des miracles. Quand elle le fait c'est surtout pour émettre des doutes concernant tel ou tel fait réputé miraculeux lorsque le contexte lui apparait ambigu. *Autant et plus qu'à la constatation des experts scientifiques, l'Eglise tient à ce contexte de sainteté et de communion véritable avec Dieu — incluant l'orthodoxie de la foi — pour prononcer un jugement.* On ne saurait l'accuser de « miraculisme » et d'indiscrétion. Ce qui ne signifie pas pour autant que seuls les miracles officiellement reconnus par l'autorité catholique soient en réalité des miracles. Le Cardinal Ottaviani, assesseur du Saint-Office, exprimait fort heureusement la discrétion de l'Eglise en ces matières : « L'Eglise ne peut certainement pas mettre dans l'ombre les prodiges accomplis par Dieu ; mais elle veut seulement tenir les fidèles attentifs à ce qui vient de Dieu et à ce qui ne vient pas de Dieu. Elle est ennemie du *faux* miracle. Nous assistons depuis des années à une recrudescence de passion populaire pour le merveilleux, même en fait de religion. Des foules de fidèles se rendent aux endroits d'apparitions présumées ou de prétendus miracles, et en même temps, désertent l'Eglise, les sacrements, les sermons... »[35].

★

Cherchant à résumer ces longues considérations sur la théologie du miracle, nous dirions volontiers que le miracle appartient d'abord à Dieu, au Christ et à l'Eglise ; et non pas à l'univers des magiciens, ni aux quêteurs de merveil-

leux, ni même au monde de la religion en général. Sans doute est-ce un problème, qui mériterait d'être abordé sérieusement, que celui du miracle dans un contexte religieux non-chrétien. Mais c'est essentiellement dans l'univers de la foi personnelle, réponse à une Incarnation orientée vers une Eschatologie, que le signe miraculeux prend tout son réalisme sans tomber dans l'impureté : nous espérons l'avoir montré de façon suffisamment convaincante. Le miracle de Dieu c'est toujours la sainte humanité du Christ.

P.-A. Liégé, o. p.

NOTES

1. On trouve un énoncé en vrac. et fort significatif, de ce malaise dans Simone Weil, *Lettre à un religieux,* Gallimard 1951, pp. 51-60.

2. *De Civ. Dei,* L. 21, chap. 8, 2. P. L. 41, 721.

3. *In Johan.,* tr. 9, c. 1. P.L. 35, 1458.

4. *De Util. Cred.,* c. 16, N. 34. P.L. 42, 90. *Cf.* J.A. Hardon, *The Concept of Miracle from St. Augustine to Modern Apologetics,* dans Theol. Studies, 15 (1954), pp. 229-257. D.P. De Vooght, *La théologie du miracle selon S. Augustin,* dans R. Th. A. M. 1938, pp. 197-222 ; *Id., La notion philosophique du miracle chez S. Augustin, Ibid.,* 1938, pp. 317-343.

5. *Somme Théologique.* Ia, 105, 7, C. ; IIIa, 43, 2.

6. A. Van Hove, *La doctrine du miracle chez S. Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique,* Louvain 1927, a pu montrer comment la définition thomiste du miracle laissait place à toutes les revendications légitimes de la critique scientifique.

7. *Ibid.,* IIIa, 43, 1 et 3. *Cf.* III *C.G.,* 98-108.

8. *De Pot.,* 6, 2, ad 3.

9. Définition vulgarisée par Hume, dans ses *Philosophical Essays,* Londres 1750, II, 10.

10. *Traité theologico-politique,* trad. Prat, Hachette, 1872, p. 160.

11. *Ibid,* p. 144.

12. *Ibid.,* p. 152.

13. *Lettres écrites de la Montagne,* 3[me] lettre.

14. G. Séailles, *Les affirmations de la conscience moderne,* Paris 1909, p. 32.

15. *Annales de philosophie chrétienne,* t. 153 (1906) pp. 5-33 ; 166-191 ; 225-259.

16. *Ibid.,* p. 11.

17. *Ibid.,* p. 238.

18. *Ibid.,* p. 257.

19. *Correspondance Blondel-Valensin,* Aubier 1957, I, 285-286 ; et A. Lalande, *Voc. Technique et critique de la Phil.,* Alcan 1928, pp. 470-471.

20. Ed. P.U.F. 1956, p. 14. *Cf. L'Action*, 1893, rééd. P.U F , pp. 396-397.

21. Lettre de Blondel à J. Bricout, *Revue du Clergé français*, 15 avril 1904, p. 405. *Cf.*, P. de Locht, *Maurice Blondel et sa controverse au sujet du miracle*, dans Eph. Theol. Lov., t. 30 (1954), fasc. 2-3, pp. 344-390, et R. Aubert, *Le problème de l'Acte de foi*, 2e éd., Louvain 1950, chap. 2, pp. 265-393.

22. E. Royston Pike, *Dictionnaire des Religions*, P.U.F. 1954, art. *Miracle*, p. 214. *Cf.* F. Taymans, *Le miracle, signe du surnaturel*, dans N.R.Th., mars 1956, pp. 225-245, où l'on trouve cette définition : « Le miracle est un fait sensible que le cours habituel de la nature n'explique pas, mais que Dieu produit dans un contexte religieux comme un signe du surnaturel » (p. 231).

23. J. Mouroux, *Discernement et discernibilité du miracle*, dans R. Ap. 1935, pp. 537-562.

24. Dr. P. Chauchard, *La foi du savant chrétien*, Aubier 1957, pp. 103, 105.

25. *Cf.* la discussion Blondel-Le Roy, *Bulletin de la Soc. Fr. de Philosophie*, mars 1912, pp. 89-168.

26. « Il y a une *perception spontanée* du miracle, connaissance directe donnée à *l'homme en marche* vers Dieu. Il y a, d'autre part, une vérification, une *justification technique*, œuvre du savant comme tel. La première exige, avec des dispositions religieuses, la simple raison critique dans son exercice spontané. La seconde peut se passer de dispositions religieuses, mais exige la compétence du spécialiste ». H. Bouillard, *Idée chrétienne du miracle*, dans les Cahiers Laënnec, oct. 1948, p. 34.

27. Br., frag. 803.

28. L. Cerfaux, *Les miracles, signes messiąnniques de Jésus et œuvres de Dieu, selon l'Evangile de saint Jean*, dans *Recueil Lucien Cerfaux*, tome 2, Gembloux, 1954.

29. Ph.-H. Menoud, *La signification du miracle dans le Nouveau Testament*, dans R. H. Ph. R., 1948, pp. 173-192.

29 bis. Les miracles jouent à cet égard, dans la marche vers la foi un rôle analogue à celui que joueront pour le croyant les signes sacramentels. Les miracles de Jésus annoncent, d'ailleurs, ces signes sacramentels. *Cf.* Ph.-H. Menoud, *Miracle et Sacrement dans le Nouveau Testament*, dans *Verbum Caro*, 1952, pp. 139-154, et O. Cullmann, *Les sacrements dans l'Evangile Johannique*, P.U.F., 1951.

30. C. S. Lewis, *Miracles*, Londres 1947.

31. J.-H. Newman, *Grammar of Assent*, Londres, 1848, p. 324 ; *Id. Essays on miracles*, Londres 1850.

32. J. Huby, *Miracle et lumière de foi*, dans *R.S.R.*, janv. 1918, pp. 37-77. Eug. Masure, *La grand'route apologétique*, Beauchesne 1938, pp. 63-97. J. Clémence, *Le miracle dans l'Economie chrétienne*, dans *Les Etudes*, 227 (1936), pp. 577-589.

33. E. Gutwender, *Zum Begriff des moralischen Wonders*, dans *Zeitsch für Kathol. Theologie*, 1949, pp. 90-97.

34. *De beatif. et canon. Serv. Dei*, lib. 4, cap. 8.

35. *Osservatore Romano*, 4.2.51 ; trad. fce dans la *Doc. Cath.* 25 mars 1951, col. 353-356. *Cf.* H. Bouessé, o. p., *Foi et pieuse créance, Révélations et révélation, Miracles et merveilles, Sainteté et prudence*, dans *Lumière et Vie*, 2, Fév. 1952, pp. 127-132. *Le surnaturel et le merveilleux*, note doctrinale de l'Archevêché de Lyon, Suppl. à *la Semaine Religieuse* du 10 Déc. 1954. *Médecine et merveilleux*, par le Groupe lyonnais d'Etudes médicales, Spes 1957.

UN AVERTISSEMENT DE Mgr OTTAVIANI

« Aucun catholique ne met en doute non seulement la possibilité, mais même l'existence du miracle. La mission et la nature divine du Christ ont été ainsi prouvées par les grands et multiples miracles que le Seigneur a opérés ici-bas. »

« L'assistance du Saint-Esprit et la présence du Christ dans son Eglise dureront jusqu'à la fin des siècles, et cette assistance se manifeste encore par des signes surnaturels : par des miracles.

Pour ne pas multiplier nos exemples, il suffit de citer les miracles qui sont soumis à l'examen pour procéder à la béatification des serviteurs de Dieu et à la canonisation des bienheureux. Ils sont vigoureusement approuvés tant au point de vue scientifique qu'au point de vue théologique. Tout le monde sait avec quelle rigueur scrupuleuse sont examinées les guérisons miraculeuses qui arrivent à Lourdes.

Par conséquent qu'on ne vienne pas ici nous accuser d'être ennemis du surnaturel, si nous venons maintenant mettre en garde les fidèles contre les affirmations non vérifiées de prétendus événements surnaturels qui, de nos jours, pullulent un peu partout et risquent de jeter le discrédit sur le vrai miracle. »

« Des faits de ce genre sont advenus depuis les premiers temps de l'Eglise (*cf. Actes des Apôtres*, 8, 9). C'est pourquoi c'est un droit et un devoir du Magistère de l'Eglise de donner un jugement sur la vérité et sur la nature des faits ou révélations qu'on affirme un effet d'une intervention spéciale de Dieu. Et c'est un devoir de tous les vrais fils de l'Eglise de se soumettre à ce jugement. »

« Il y a 50 ans, qui se serait imaginé que l'Eglise devrait aujourd'hui mettre en garde ses fils et même des prêtres, contre des racontars de visions, de prétendus miracles, en somme contre tous ces faits qualifiés de préternaturels qui d'un continent à l'autre, d'un pays à l'autre, un peu de tous côtés, attirent et excitent les foules ? »

« Aujourd'hui l'Eglise doit conseiller à ses fils, par la bouche de ses évêques, et en répétant les paroles du divin Maître (*Cf. Matth.* 24, 24) de ne pas se laisser égarer facilement par des événements de ce genre, et à ne pas y croire, si ce n'est avec les yeux bien ouverts, et après avoir fait les enquêtes les plus sérieuses, avec des preuves à l'appui. »

« L'Eglise ne veut certainement pas mettre dans l'ombre les prodiges accomplis par Dieu ; mais elle veut seulement tenir les fidèles attentifs à ce qui vient de Dieu et à ce qui ne vient pas de Dieu, et qui peut venir de notre adversaire qui est aussi le sien. Elle est ennemie du faux miracle. »

« Un bon chrétien sait que, même dans les saints, la sainteté ne consiste pas, par sa nature, dans les dons préternaturels de visions, prophéties, miracles, mais est toute entière dans l'exercice héroïque de la vertu. Autre chose est que Dieu authentique, d'une certaine façon, la sainteté par le miracle ; autre chose est que la sainteté consiste dans le miracle. Nous ne devons pas troquer ce qui est la sainteté avec ce qui peut en être et qui en est régulièrement une marque infaillible, mais pas toujours assez claire pour pouvoir se passer du contrôle de l'autorité religieuse.

L'enseignement de l'Eglise n'a jamais été équivoque sur ce point et celui qui suit, de préférence à la parole de Dieu, des événements d'interprétation douteuse, préfère le monde à Dieu. Même quand l'autorité de l'Eglise canonise un saint, cela ne suffit pas pour qu'elle garantisse le caractère préternaturel de toutes ses actions extraordinaires et encore qu'elle approuve toutes ses opinions personnelles ; encore moins garantit-elle tout ce que racontent souvent avec une impardonnable légèreté, des biographes plus riches d'imagination que de jugement. »

« Chrétiens, soyez moins pressés de vous agiter, écrivait en son temps Dante, ne soyez pas comme la plume à tout vent. Il en donnait la même raison que nous : « Vous avez l'Ancien et le Nouveau Testament et le pasteur de l'Eglise qui vous guide ». Et il concluait comme nous le faisons : « Que cela suffise à vous sauver ». (Paradis, V, 73-77) »

(*Extraits d'un article publié par l'*Osservatore Romano *du* 4 *février* 1951 — *Traduction empruntée à* La Documentation Catholique *du* 25 *mars* 1951, *colonnes* 353-356.)

LE PROLOGUE DE SAINT JEAN

Ses thèmes, sa structure, son mouvement.

1. *Rôle du Prologue dans le Quatrième Evangile.*

Il n'est pas une page de l'Evangile que l'Eglise, dans sa liturgie, lise plus souvent que le Prologue de saint Jean ; cette lecture termine toujours la célébration du sacrifice eucharistique. Cette page est unique en effet, et son nom de Prologue ne doit pas nous induire en erreur ; elle n'est pas une simple préface par laquelle Jean introduirait son récit de la vie de Jésus, en remontant aux origines de celui-ci, comme l'avaient fait Matthieu et Luc ; l'originalité de Jean serait seulement d'être remonté plus haut qu'eux et d'avoir proclamé ici l'origine éternelle du Christ.

Les dix-huit versets du Prologue contiennent déjà tout l'Evangile ; dans un raccourci puissant, Jean nous livre le secret de Dieu, le secret de sa Vie éternelle, le secret de son dessein sur les hommes, appelés par lui à communier à cette Vie éternelle. Tous les thèmes majeurs de l'Evangile sont ici rassemblés. Au centre, se dresse la Parole de Dieu, Parole que Dieu nous envoie et qui est son Fils éternel. Parole que Dieu nous invite à recevoir par la foi, Parole en laquelle Dieu nous fait un double don : sa Vie et sa Lumière. Recevoir la Vie de Dieu, c'est devenir son enfant ; recevoir la Lumière de Dieu, c'est voir la Gloire de notre Père. Par ce double don, qui est la Grâce par excellence, nous sommes unis à la vérité par excellence, c'est-à-dire au Fils unique du seul Dieu vivant et vrai. Pour nous donner la Vie et la

Lumière de son Père, pour nous communiquer la Grâce et la Vérité dont elle est pleine, la Parole de Dieu s'est faite chair ; et cette Parole incarnée, vrai Temple où brille parmi nous la Gloire éternelle de Dieu, se nomme Jésus-Christ.

Jésus-Christ. C'est lui que Jean n'a cessé de contempler depuis cette inoubliable « dixième heure » où il a rencontré Jésus et « vu où il demeurait » (*Jo.*, 1, 39). L'Evangile contient le fruit de cette contemplation et le résumé de la prédication de l'Apôtre bien-aimé. Cette prédication, comme la rédaction de son Evangile, a eu pour seul but de nous inviter « à croire que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu » (*Jo.*, 20, 31). Et le Prologue, résumé de l'Evangile, en est aussi le sommet.

Aussi, du premier au dernier verset de cette page, il n'est question que de Jésus ; en ce Jésus, en cet homme qu'il a vu de ses yeux de chair et qu'il a vu crucifié, Jean voit par la foi le Fils de Dieu, venu accomplir l'œuvre de notre salut ; il proclame que ce Jésus est le Christ attendu par Israël et qu'il surpasse toute attente, car le Christ que Dieu nous envoie est son propre Fils, son Unique.

Tels sont les mystères contenus dans le Prologue. Pour les exprimer, l'Esprit-Saint a fait choisir à Jean des paroles simples et profondes qu'il nous faut scruter pour en saisir le sens, pour en discerner la précision et la richesse. Il ne suffirait pas d'étudier les mots isolément, même en se référant à l'usage qui en est fait dans la Bible. Il faut en outre les replacer dans leur contexte, et, pour cela, tenir compte de la structure littéraire du Prologue. Cette structure nous permettra de découvrir le mouvement de la pensée johannique, de suivre docilement ce mouvement qui anime toutes les phrases, qui les enchaîne solidement et qui, par là-même, éclaire chacune d'elles et chacun de leurs éléments.

2. *Structure du Prologue : les éléments dont il se compose.*

Un fait s'impose au lecteur du Prologue : ce texte est rythmé. Son rythme vient d'abord de la division des phrases en éléments courts et bien frappés ; il vient aussi des liens qui unissent entre eux ces stiques lapidaires ; ils sont souvent liés par le parallélisme, loi de la poésie sémitique ; ils sont aussi liés par des mots-crochets dont la répétition, et parfois la juxtaposition, attirent l'attention ; par exemple, au premier verset : « Au commencement était le *Verbe*, et le *Verbe* était auprès de Dieu... »

La page ainsi composée se déroulerait avec une parfaite continuité si deux passages n'y provoquaient un heurt littéraire très sensible ; or ces deux passages, qui sont les versets 6 à 8 d'une part, et le verset 15 d'autre part, traitent de la mission et du témoignage de Jean le Précurseur, alors que tous les autres versets constituent un hymne au Verbe incarné. Si on retranche ces deux passages, on obtient une page d'une parfaite unité de fond et de forme. Ces deux passages sont donc des surcharges.

Examinons d'abord les heurts qu'ils provoquent et qui trahissent le caractère composite du Prologue. Nous dirons ensuite le motif de leur insertion. Enfin nous verrons pourquoi ils occupent leur place actuelle[1].

On remarquera que le v. 9 est uni au v. 5 par le mot-crochet « lumière » ; de plus, dans le v. 9, le sujet de la phrase ne peut être que le Verbe ; et c'est en effet le Verbe qui est le sujet dont parlent les cinq premiers versets. Tout est donc clair si le v. 5 a pour suite le v. 9 où on lit : « Il était la Lumière véritable... » « Il », c'est sûrement le Verbe. Au contraire, si le v. 9 fait suite au v. 8, l'enchaînement est défectueux ; certes on trouve au

---

1. Si on veut se reporter au texte, on trouvera plus bas la traduction intégrale du Prologue.

v. 8 le mot-crochet « lumière » ; mais il y a un heurt littéraire provoqué par un brusque changement de sujet dont rien ne nous avertit, si ce n'est la succession de deux affirmations contradictoires ; au v. 8, il s'agit de Jean : « Il n'était pas la Lumière... » ; au v. 9, il ne peut s'agir de Jean : « Il était la Lumière véritable... » ; de qui s'agit-il ? Pour le savoir, il faut remonter au v. 5 ; on voit alors qu'il s'agit du Verbe.

De même le v. 16 se relie au v. 14, par-dessus le v. 15 ; le lien est double ; d'abord le mot « plénitude » accroche le v. 16 au stique 14e, où on lit que le Verbe incarné est « *plein* de grâce et de vérité » ; ensuite la conjonction « car » (*oti*), qui ouvre le v. 16, ne se justifie que si on la rapporte au v. 14 : le Verbe est plein de grâce (v. 14e), car il peut communiquer cette grâce à tous les hommes (v. 16). Mais la conjonction « car » ne se justifie plus entre les vv. 15 et 16. Heurt littéraire, comme au v. 9.

Comment expliquer ces deux additions ? Seraient-elles des gloses étrangères au texte inspiré ? Nullement, et ces deux passages ont été insérés à leur place actuelle lors de la rédaction définitive du IVme Evangile.

Parmi les éléments de la tradition johannique qui trouvèrent place dans l'Evangile, certains avaient été rédigés antérieurement et ces fragments avaient une unité littéraire. C'est le cas de l'hymne au Verbe et d'un récit concernant la manifestation de Jean-Baptiste ; pour les reconstituer tous les deux, il suffit de rapprocher les vv. 6 à 8 des vv. 19 à 28 ; on obtient deux textes dont l'unité littéraire est parfaite. Une fois le v. 8 rapproché du v. 19, le « et » qui ouvre ce v. 19 s'explique : « Jean vint... pour rendre témoignage à la lumière. *Et* voici quel était le témoignage de Jean... » ; au contraire entre les vv. 18 et 19, ce « et » ne se justifie pas. D'ailleurs le v. 6 est un début de récit sur Jean : « Il parut un homme envoyé

de Dieu, dont le nom était Jean... »[2] ; on est étonné de voir ce récit tourner court au bout de 3 versets. Il reprendra plus loin au v. 19.

Lors de la rédaction de l'Evangile, l'auteur inspiré a voulu souder étroitement l'hymne au Verbe et le récit concernant le Précurseur. Pourquoi cette fusion qui brise l'unité des deux textes ? On peut en donner une raison qui n'est pas une simple conjecture. D'une part il est aisé de comprendre la place initiale donnée à l'hymne au Verbe ; d'autre part la manifestation du Baptiste constitue le point de départ de l'Evangile ; S. Marc le dit formellement : « Commencement de l'Evangile... : Ainsi qu'il est écrit... Jean le Baptiste *parut...* » (*Mc.*, 1, 1, 2, 4) ; Marc est ici l'écho de Pierre pour qui le baptême de Jean marque le commencement de l'œuvre de Jésus (*Act.*, 1, 22) ; pour Matthieu et pour Luc, comme pour Marc, Jésus inaugure sa mission en recevant le baptême de Jean, et les récits de l'enfance de Jésus ne sont que des introductions ; d'ailleurs Luc, en habile compositeur, parvient à laisser le personnage et la mission de Jean au début de cette introduction elle-même (*Lc.*, 1, 13, 17), en racontant l'annonce de la naissance du Précurseur avant de rapporter celle de Jésus. Comment l'Apôtre Jean n'aurait-il pas voulu placer le Précurseur au seuil de son Evangile, lui qui, disciple du Baptiste, avait été conduit par son maître à Jésus ? (*Cf. Jo.*, 1, 35 ss.). Non seulement il rapporte son témoignage aussitôt après le Prologue, mais il introduit ce témoignage dans le Prologue même[3].

---

2. Il faut donner au verbe « *éguénéto* » son sens fort : «Il parut» et non un sens affaibli : « Il y eut... », car, par ce verbe, saint Jean évoque la manifestation du Baptiste, événement capital pour lui, comme pour tous les évangélistes, ainsi que nous allons le dire bientôt.

3. On a dit que le IVme Evangile tendait à abaisser Jean-Baptiste, pour réagir contre une secte qui l'exaltait indûment. Sans exclure cette intention polémique, nous la croyons secondaire. Le IVme Evangile

On voit l'intention qui a provoqué l'insertion dans l'hymne au Verbe, d'une part des vv. 6 à 8, empruntés au récit qui présente le Précurseur et sa mission, d'autre part du v. 15 qui contient le sommet du témoignage du Baptiste, l'affirmation de la transcendance du Christ, affirmation que l'on retrouve au v. 30, au cours d'un deuxième récit concernant Jean (*Jo.*, 1, 29-34).

Si c'est Jean qui a fait lui-même cette insertion, on s'explique qu'il n'ait pas remédié aux heurts littéraires provoqués par la fusion des deux textes, car il avait peu de souci de perfection littéraire. Si, comme certains le pensent, cette fusion est l'œuvre d'un disciple, mettant la dernière main à la rédaction de l'évangile johannique au moment de sa publication, on comprend encore mieux qu'il se soit contenté de transposer les textes, sans vouloir masquer cette transposition par une modification, même légère, de l'admirable hymne au Verbe.

3. *Structure du Prologue : le mouvement qui l'anime.*

Le Prologue nous apparaît composé de deux éléments. Nous avons noté qu'en unissant ces deux éléments, le rédacteur a montré quelque maladresse. Faut-il regretter cette maladresse ? Remarquons qu'elle a un avantage : elle rend évidentes les surcharges. Ajoutons que la maladresse est de pure forme, car la continuité de la pensée n'est pas altérée ; la place des surcharges a été bien choisie et leur contenu s'accorde bien avec les textes qui leur font suite.

Il y a plus. Grâce aux surcharges, se trouve mise en évidence la structure du Prologue en trois étapes ; car le

---

souligne sans doute que Jean est serviteur du Christ, mais il souligne aussi la grandeur de ce service ; rien n'a été écrit de si fort que ce verset du Prologue : « ... afin que *tous crussent par lui.* » Si le IVme Evangile proclame la transcendance du Christ, il place du même coup très haut celui qui en est le témoin si humble et si aimant (*cf. Jo.*, 1, 15, 27, 30 ; 3, 29).

rédacteur a inséré ses deux additions au début de la deuxième et de la troisième étape.

Avant d'exposer le contenu de chacune de ces étapes, il nous faut dire comment elles s'enchaînent. Jean utilise ici un procédé qui lui est familier : sa pensée se développe à la manière des vagues à l'heure de la marée montante ; à la vague qui vient de mourir sur la grève, en succède une autre qui la recouvre et la dépasse ; ainsi Jean expose son thème dans une péricope, puis le reprend dans la péricope suivante, mais pour le développer davantage ou pour le compléter par un autre thème.

La pensée ne suit donc pas un développement « linéaire » ; elle procède par étapes et, au début de chacune d'elles, elle revient en arrière en rappelant ce qui a été dit, avant d'apporter des précisions nouvelles et des compléments. Jean a d'ailleurs soin de marquer les étapes de sa pensée ; celles-ci se reflètent dans la structure littéraire de son texte ; ainsi dans les discours de Jésus, auxquels il donne la forme d'un dialogue, les interventions des interlocuteurs marquent le début d'une nouvelle étape. Dans le Prologue, ce sont les surcharges qui servent de point de repère.

Voici la structure du Prologue.

Une première étape se termine avec le v. 5. D'un coup d'aile l'aigle johannique parcourt toute l'œuvre du Verbe, après avoir fixé son regard sur le mystère de son éternelle divinité.

La deuxième étape est plus longue ; introduite par les vv. 6 à 8 où apparaît le Précurseur du Messie, elle expose le mystère de la venue de ce Messie qui est le Verbe venu dans la chair, qui est le Fils unique de Dieu venu pour faire de nous les enfants de son Père. Les vv. 9 à 14, qui contiennent cet exposé, reprennent le contenu des vv. 4 et 5.

La troisième étape reprend encore ces vv. 4 et 5 sous un nouvel aspect ; après l'introduction du v. 15 qui affirme la transcendance du Messie par rapport à l'envoyé qui

l'a précédé, Jean met en relief la transcendance du don que Dieu nous fait en Jésus, en comparant l'œuvre de Jésus et celle de Moïse.

Si le Prologue est composite, son rédacteur a su conserver le mouvement qui animait l'hymne au Verbe ; il a su renforcer, par les additions même qu'il y insérait, sa structure littéraire, avec les trois étapes qu'elle comporte. Si, dans son état actuel, le Prologue n'avait pas été rédigé par Jean, mais par un disciple, celui-ci prouverait par sa rédaction qu'il avait parfaitement compris la pensée de l'Apôtre ; les imperfections même de cette rédaction, dont l'auteur n'a pas soigné les « raccords », nous aident à suivre le mouvement de la pensée, nous aident à discerner la structure du texte primitif de l'hymne au Verbe.

Faute de respecter cette structure, on serait exposé à fausser la marche de la pensée et à donner de certains versets une interprétation beaucoup trop étroite, sinon inexacte[4].

Si la traduction que nous proposons est, par endroits, un peu rude, on nous en excusera ; cela vient de ce que nous avons voulu mettre en évidence l'ordre des mots en grec et le rythme dont cet ordre est un élément.

I

A. 1a Au commencement était le Verbe,
b et le Verbe était auprès de Dieu,
c et il était Dieu, ce Verbe ;
2 il était au commencement auprès de Dieu.
B. 3a Tout être fut produit par lui,
b et sans lui ne fut produit aucun être.

4. Si on veut un exemple d'une telle interprétation, qu'on lise l'article où un exégète de valeur, van Hoonacker, a soutenu que les vv. 4 et 5 ne parlaient que de la vie et de la lumière naturelle ! (R. H. E., 1901, pp. 5 ss.).

C. 4a Ce qui a été produit en lui, était la Vie[5],
b et la Vie était la Lumière des hommes,
5a et la Lumière, dans les ténèbres, brille,
b et les ténèbres ne l'ont pas arrêtée.

II

A. 6a Parut un homme envoyé de Dieu ;
b son nom était Jean.
7a Il vint pour un témoignage,
b afin de témoigner au sujet de la Lumière,
c afin que tous crussent par lui.
8a Il n'était pas, celui-ci, la Lumière,
b mais afin de témoigner au sujet de la Lumière.
B. 9a Il (le Verbe) était la Lumière véritable,
b — qui éclaire tout homme, —
c venant dans le monde.
10a Dans le monde il était,
b et le monde par lui fut produit,
c et le monde ne l'a pas reconnu.
11a Dans son bien, il est venu,
b et les siens ne l'ont pas reçu.
C. 12a Mais tous ceux qui l'ont reçu,
b il a donné à ceux-là pouvoir de devenir enfants de Dieu,
c — à ceux qui croient en son nom, —
13a lui qui, ni du sang, ni (d'un désir) de la chair, (ni d'un désir
b mais de Dieu fut engendré. [d'homme,)
14a Et le Verbe devint chair,
b et il fit sa demeure parmi nous,
c et nous avons vu sa gloire,
d gloire convenant au Fils unique (venant) du Père,
e plein de Grâce et de Vérité.
A. 15a Jean témoigne à son sujet, et il clame :
b C'était celui dont j'ai dit :
c Lui qui, après moi, vient,
d est devenu supérieur à moi,
e car, avant moi, il était.

---

5. Notre traduction du v. 4 suppose une construction du texte grec qui a des appuis dans la tradition la plus ancienne ; d'autre part elle nous semble la seule qui satisfasse à toutes les exigences du contexte et du vocabulaire johannique. On trouvera ces deux points développés dans un article paru dans les *Rech. Sc. Rel.*, janvier-mars 1957, pp. 61-78. *L'œuvre du Verbe incarné : le don de la Vie.* Certains manuscrits lisent : « est la vie » au v. 4a ; cela ne modifie pas le sens de la traduction que nous proposons.

B. 16a Car de sa plénitude nous avons tous reçu,
b et une grâce qui répond à la grâce ;
17a car la Loi par Moïse fut donnée,
b la Grâce et la Vérité par Jésus-Christ furent produites.
C. 18a Dieu, nul ne l'a vu jamais ;
b le Fils unique qui est dans le sein du Père,
c celui-là l'a manifesté.

4. *Première étape : la Parole créatrice et la « nouvelle création. »*

Les cinq premiers versets sont un raccourci de tout l'Evangile. Ils sont faits de mots simples dont le sens est profond. Parole, vie, lumière, ténèbres, ces mots signifient non seulement des réalités sensibles, mais aussi des réalités spirituelles, les premières étant le symbole des secondes. Dans le cas du mot « Vie » (*zoè*), il signifie toujours chez saint Jean la vie surnaturelle, la vie qui est le germe de la Vie éternelle et la participation à la Vie divine.

Aux vv. 1 et 2, Jean nous introduit à la source même de cette Vie divine et éternelle. Il évoque le premier mot de la Genèse, le commencement de l'univers créé par la Parole de Dieu, autrement dit par son Verbe. « Au commencement était le Verbe ». Le verbe « être » a ici le sens fort d'exister, et, comme il est à l'imparfait, il nous fait remonter avant le commencement, avant que le monde fût produit (*cf. Jo.*, 17, 5, 24), dans l'éternité. Eternellement la Parole est auprès de Dieu, elle est Dieu. Double affirmation qui nous introduit au sein de la Vie trinitaire.

Au v. 3, Jean rappelle en deux traits incisifs l'œuvre créatrice : la Parole de Dieu donne l'existence à tout ce qui est ; rien n'existe hors ce que cette Parole appelle à être.

Aux vv. 4 et 5, Jean nous fait contempler l'œuvre du salut. A cause du péché, l'homme était dans les ténèbres de la mort spirituelle. Le Verbe sauve l'homme en produisant en lui la vie surnaturelle ; cette œuvre du salut restaure l'œuvre de la création et lui donne un couronnement qui la dépasse. Et comment s'accomplit cette « nou-

velle création » ? Trois mots suffisent à Jean pour dire ce qui unit et ce qui distingue les deux œuvres du Verbe.

Ce qui les unit, c'est le verbe *être produit*[6], employé au v. 4 comme au v. 3 ; le don de l'existence et le don de la Vie ont tous deux le Verbe pour auteur. Ce qui les distingue, ce sont les deux prépositions *par* et *en*, qui expriment comment le Verbe produit chacune de ses deux œuvres ; tout est créé *par* lui, par son action (v. 3) ; mais la Vie surnaturelle est produite *en* lui, du fait de sa présence nouvelle et de la venue impliquée par cette présence nouvelle ; Dieu nous envoie son Verbe, et, *en* lui, nous donne la vie éternelle (v. 4a).

Cette Vie éternelle est produite en ce sens qu'elle est manifestée et communiquée aux hommes ; en les hommes qui la reçoivent, elle commence donc à exister ; à cause de ce commencement relatif, on peut appeler l'œuvre du salut une « nouvelle création ».

En nous donnant la Vie, le Verbe nous donne la Lumière, car il nous tire des ténèbres du péché ; ceux qui reçoivent cette Vie sont délivrés des puissances mauvaises que Jean désigne sous le nom de « ténèbres » ; ils voient briller la Lumière du salut messianique, la Lumière grâce à laquelle les hommes « connaîtront » Dieu (*cf. Jér.*, 31, 34). C'est pourquoi Jean dit que « la Vie est la Lumière des hommes » (v. 4b).

Au v. 5, il ajoute que cette Lumière a triomphé des ténèbres qui s'opposaient à elle, triomphe qui a eu lieu quand le Verbe, présent parmi nous, a consommé son œuvre de salut ; depuis lors la Lumière brille, elle brille dans le Verbe en qui Dieu s'est rendu visible (*cf. Jo.*, 14, 9).

---

6. Nous traduisons le verbe *guinomaï* par *être produit*. Le verbe grec signifie à la fois *être fait* et *être manifesté*. Ce double sens se retrouve dans *être produit*. Produire, c'est faire, c'est aussi montrer ; par exemple, on produit des preuves, on produit ses titres.

La structure de la première étape est soulignée par la liaison des stiques. Dans la première strophe, les trois stiques du v. 1 sont liés par la conjonction « et » ; le v. 2 leur est uni étroitement, car il reprend les termes du v. 1 et forme ainsi inclusion. De même, dans la deuxième strophe (v. 3) et dans la troisième (vv. 4 et 5), tous les stiques sont liés par « et ». Au contraire entre chaque strophe, pas de terme de liaison. C'est qu'on change de thème à chaque strophe : le thème de la première strophe est le Verbe éternel ; le thème de la seconde, l'action créatrice du Verbe ; le thème de la troisième, la venue du Verbe comme sauveur, source de Vie et de Lumière[7].

5. *Deuxième étape : la venue de la Parole dans la chair et la « nouvelle naissance »*.

La deuxième étape s'ouvre par une strophe concernant

---

7. Deux remarques de vocabulaire.

Le mot Verbe, décalque du latin *verbum*, est la traduction habituelle du grec *logos* que l'on pourrait aussi traduire par Parole. Si le mot Verbe a prévalu dans les traductions du Prologue et dans le langage théologique, c'est qu'un nom masculin convient mieux pour désigner le Fils de Dieu. Cependant le mot Parole ferait mieux saisir l'intention de saint Jean ; en choisissant le mot *logos*, il a voulu évoquer à la fois les paroles par lesquelles Dieu a tout créé (*Ps.* 33, 9), et les paroles par lesquelles, en se révélant à son peuple, il a commencé l'œuvre de notre salut. Le nom de Parole fait donc le lien entre les deux Testaments ; il permet aussi d'indiquer la transcendance du Nouveau Testament dans lequel Dieu nous donne sa Parole Unique, celle qui a tout créé, celle qui peut seule achever l'œuvre du salut en venant en personne nous donner sa Vie éternelle. C'est ce que dit l'épître aux Hébreux dont la doctrine a tant de parenté avec la pensée johannique : « Après avoir, maintes fois et de bien des manières, *parlé* jadis aux Pères par les Prophètes, Dieu, en ces temps qui sont les derniers, nous a *parlé par le Fils*... par qui il a créé le monde » (1, 1,2).

Notons aussi une nuance intraduisible en français et exprimée par le temps des verbes grecs. Au v. 4, le verbe « être produit » est au parfait, temps qui exprime une œuvre achevée : c'est le cas du salut qui est « consommé » (*Jo.*, 19,30). Au v. 3, le même verbe est à l'aoriste, temps qui convient pour une œuvre qui continue : c'est le cas de la création, inachevée jusqu'à ce que le nombre des élus soit complet (*Ap.*, 6, 11).

Jean-Baptiste (vv. 6 à 8) ; cette strophe est insérée de façon très heureuse avant la strophe de l'hymne au Verbe dont le thème est la venue de la Parole dans le monde (vv. 9 à 11). Cette Parole est la Lumière du monde (*cf. Jo.*, 8, 12) ; avant de l'envoyer, Dieu envoie Jean pour lui servir de témoin ; à la manière d'une lampe qui porte la lumière (*cf. Jo.*, 5, 35), Jean par son témoignage proclame que la Lumière du salut est dans « celui qui vient » (*o erchoménos*).

Cette expression : « celui qui vient », est un des noms du Messie ; à ce nom, le v. 9 fait allusion : « Le Verbe était la Lumière véritable *venant* dans le monde ». Pour bien saisir le sens de ce verset, n'oublions pas que, dans l'hymne au Verbe, il faisait suite au v. 5. Jean a dit, aux vv. 4 et 5, que, dans le Verbe, sont produites la Vie et la Lumière. Il précise ici comment le Verbe produit la Lumière ; il la produit en venant dans le monde, car il est lui-même la Lumière. Il est la Lumière *véritable*, c'est-à-dire la lumière spirituelle qui nous donne la connaissance du Dieu véritable, connaissance en laquelle consiste la Vie éternelle (*Jo.*, 17, 3).

Mais pourquoi la Parole, qui a créé le monde et qui en est la Lumière, doit-elle venir dans le monde ? Le v. 10 donne la réponse : c'est que les hommes n'ont pas « connu » le Créateur du monde ; ils ne l'ont pas connu de cette connaissance religieuse qui implique l'adoration et la soumission ; ils ont refusé de le « reconnaître », lui qui, par son action, est présent dans son œuvre et éclaire tout homme au moyen de cette œuvre. Par ce refus, les hommes se sont plongés dans les ténèbres.

Alors, dans ce monde qui est sien, la Parole vient ; dans le peuple qui est spécialement sien, dans le peuple choisi pour préparer la venue du Messie sauveur et pour recevoir ce Messie, la Parole se rend présente d'une façon nouvelle ; elle vient en personne ; le Messie promis, c'est elle. Or le peuple choisi ne reconnaît pas son Messie (v. 11). Le dernier stique de la strophe : « Les siens ne l'ont

pas reçu », résume le drame qui remplit l'Evangile. Echo du v. 5b, il nous dit comment les ténèbres ont tenté d'arrêter la Lumière.

La troisième strophe (vv. 12 à 14) affirme aussitôt le triomphe de la Lumière. Tout d'abord Jean nous dit l'étendue de ce triomphe ; le Verbe apporte la Lumière de la Vie, non seulement aux siens, mais à tous les hommes. A quiconque le reçoit, il donne la Vie ; et le recevoir, c'est croire en lui (v. 12)[8]. Ensuite il est précisé que la Vie donnée au croyant est la Vie divine, puisque ce don le fait devenir enfant de Dieu. Enfin Jean achève de nous révéler le mystère de la venue du Verbe et de sa nouvelle présence : sa venue est une naissance, — naissance qui n'est pas selon la chair et qui ne lui donne pas un autre père que Dieu, — naissance qui se produit cependant dans la chair et par laquelle le Verbe devient un homme ; la naissance du Verbe incarné est à la fois une naissance humaine, car le Verbe devient chair, et une naissance virginale, car elle ne procède pas de la chair ni du sang, mais de Dieu.

---

8. Peut-être le v. 12c n'est-il qu'une variante de 12a. Au lieu de choisir entre les deux variantes, on les aurait juxtaposées, et, en insérant 12c après 12b, on aurait séparé deux stiques unis par le sens, à savoir 12b et 13a. Ce stique 13a, dans son état actuel, serait aussi le résultat d'une juxtaposition de variantes ; on obtiendrait l'état primitif du texte en supprimant les mots que nous avons placés entre parenthèses : « désir de la chair », « désir d'homme » ont le même sens que l'expression biblique « la chair et le sang ». Enfin il faut lire le v. 13 au singulier, comme l'ont fait certains Pères : « Lui (le Verbe) qui... fut engendré », et non pas au pluriel, comme le font les manuscrits : « Eux (les croyants) qui... furent engendrés. » Car le contexte le demande. (*Cf.* Boismard R.B. 1950, pp. 401-408 ; et « Prologue de saint Jean », Paris 1953, pp. 54-65). Cependant la leçon au pluriel a un sens très johannique, à savoir : « L'acte de foi, par lequel nous recevons le Verbe, a pour origine, non pas nos forces naturelles (la chair et le sang), mais Dieu ; en nous donnant de faire cet acte de foi, Dieu nous engendre à la Vie nouvelle (*Jo.*, 5, 24 ; *cf. Mt.*, 16, 17). »

La marche de la pensée demande qu'on lise le v. 13 au singulier ; lu au singulier, le v. 13 exprime un mystère qui éclaire un autre mystère affirmé au verset précédent, celui de notre filiation divine ; nous devenons enfants de Dieu, à condition de recevoir le Verbe venu parmi nous ; pourquoi ? C'est que ce Verbe est le Fils de Dieu, c'est que, dans son incarnation, il n'a d'autre père que Dieu ; il peut donc nous communiquer la Vie qu'il possède en qualité de Fils unique ; il la possède en plénitude.

Ici encore, un détail de rédaction éclaire la pensée de Jean ; le v. 14 est lié au v. 13 par un « et » qu'il ne faut pas négliger, et dont on ne voit pas le rôle si le v. 13 parle des « croyants qui sont nés de Dieu ». Au contraire, si le v. 13 parle de la naissance du Verbe incarné, il est normal de commencer par « et » le v. 14 qui proclame l'effet de cette naissance ; le sens de ce « et » équivaut à « ainsi » ; on pourrait traduire : « Ainsi le Verbe devint chair ».

Le Verbe incarné nous communique sa Vie ; c'est le premier aspect du triomphe de la Lumière sur les ténèbres. Il en est un autre, qui est la révélation de la Gloire de Dieu, autrement dit de la plénitude de la Vie divine. Cette plénitude de Vie qui est sa Gloire, Dieu la donne à son Fils unique. Lorsque le Fils unique vient parmi nous, envoyé par son Père, il rend cette Gloire présente d'une façon nouvelle, car, dans sa chair, cette Gloire est visible.

La chair du Verbe est la demeure de Dieu parmi les hommes, demeure nouvelle qui remplace la Tente du désert et le Saint des Saints du Temple de Salomon à Jérusalem ; le signe de la présence de Dieu en Israël était une nuée de feu qui servait de guide au peuple dans le désert et qui, aux étapes, remplissait la Tente de réunion (*Ex.*, 13, 21, 22 ; 40, 34 ; *Nb.*, 9, 15-23) ; la même nuée de feu avait empli le Saints des Saints lors de la dédicace du Temple (*I Reg.*, 8, 10). Maintenant le signe a fait place à la réalité ; dans le nouveau Temple qui est le corps

du Christ (*Jo.*, 2, 21), la Gloire de Dieu habite parmi nous et Jean témoigne qu'il l'a vue. (v. 14b et c).

Quand l'a-t-il vue ? Quand Jésus a-t-il manifesté à ses disciples la plénitude de sa Gloire, qui est celle du Fils unique (v. 14d) ? Jean ne fait pas simplement allusion à la Transfiguration (*cf. Lc.*, 9, 32), ni aux autres signes de la Gloire de Jésus que sont ses miracles (*cf. Jo.*, 2, 11 ; 11, 4, 40). Jean évoque la glorification plénière dont parle Jésus dans sa prière avant la Passion (*Jo.*, 17, 2, 5, 22, 24) et qui a eu lieu à l'heure où tout a été consommé (*Jo.*, 19, 30). A cette heure, qu'il appelle « son heure », Jésus a achevé de nous révéler l'amour du Père qui l'avait envoyé nous sauver (*Jo.*, 3, 15-16. *cf.* 12, 27, 28), il a achevé de glorifier son Père.

Le v. 14 fait écho au v. 5 et en explicite le contenu. La Lumière a brillé, victorieuse, à l'heure où Jésus a été exalté en croix et où il a jeté bas le prince de ce monde (*Jo.*, 12, 31-33), à l'heure où, en mourant, il nous a donné la vie (*Jo.*, 12, 24 ; 10, 10, 11), à l'heure où le Père a été glorifié dans son Fils (*Jo.*, 13, 31 ; 12, 23). Comment cette heure-là aurait-elle pu ne pas être évoquée dans le Prologue, hymne qui rassemble les thèmes du IVme Evangile et qui chante le salut accompli par le Verbe incarné ?

6. *Troisième étape : l'œuvre de Jésus-Christ et la « nouvelle Alliance ».*

Cette dernière étape est introduite par la fin du v. 14. En disant que Jésus est « plein de Grâce et de Vérité » (*charis* et *alèthéia*), Jean veut le montrer pleinement semblable à son Père, le Dieu de l'ancienne Alliance, le Dieu qui s'était révélé à Moïse « riche en bonté et en vérité » (*hèsèd* et *'èmèth*) (*Ex.*, 34, 6).

Pourquoi ce retour en arrière, pourquoi cette comparaison de Jésus avec Moïse, qui est le thème de la troisième étape ? Ce retour à l'ancienne Alliance est destiné à nous mieux faire comprendre combien la nouvelle lui est supérieure. En comparant Jésus à Moïse, Jean va achever de

nous révéler la transcendance du don que Dieu nous fait en Jésus.

Si tel est le but de cette étape, on comprend pourquoi le témoignage de Jean-Baptiste a été inséré ici pour lui servir d'introduction (v. 15). Ce témoignage est une affirmation de la transcendance de Jésus. Celui que Jean précède n'est pas seulement « celui qui vient », c'est-à-dire le Messie ; il est aussi « celui qui était » avant son Précurseur, c'est-à-dire Dieu même, dont le Nom, révélé à Moïse, est : « Je suis » (*Ex.*, 3, 14). Nous retrouvons ici le thème des vv. 1 et 2, le thème de l'éternité du Verbe qui « était » avant toute créature. Et Jésus, pour affirmer qui il est, emploiera une expression analogue à celle de son Précurseur : « Avant qu'Abraham parût, je suis » (8, 58).

Dans les vv. 16 à 18, les thèmes de la Vie et de la Lumière sont repris au moyen de termes nouveaux : ceux de Grâce et de Vérité. Jean développe le thème de la Grâce dans la deuxième strophe (vv. 16-17), celui de la Vérité dans la troisième (v. 18). Pour comprendre ce que Jean veut dire par les mots grecs de *charis* et de *alèthéia*, il est indispensable de les rapprocher des mots hébreux de *hèsèd* et de *'èmèth* que Dieu emploie pour se révéler à Moïse et que Jean avait présents à la pensée en écrivant son Prologue.

D'abord *hèsèd*. Ce mot désigne la bonté de Dieu et le lien que cette bonté a noué entre Dieu et son peuple par l'Alliance ; ce lien, c'est celui d'un amour paternel, bienveillant, patient, miséricordieux ; car l'Alliance fait d'Israël l'enfant de Dieu (*cf. Os.*, 11, 1). En transposant en grec cet attribut divin, Jean emploie le mot de *charis* que nous traduisons par *grâce* et qui a un double sens. D'abord il signifie un amour de bienveillance dont il souligne le caractère gratuit ; dans ce sens, il exprime bien l'amour paternel de Dieu pour son peuple. Ensuite il signifie le don gratuit par lequel se manifeste l'amour de bienveillance.

Jésus est plein de grâce, de *charis*, aux deux sens du mot. D'abord Jésus nous aime comme son Père nous aime, avec la même plénitude et la même gratuité (*Jo.*, 15, 9). Ensuite Jésus est plein du don que Dieu veut nous faire ; il possède en plénitude la Vie divine que Dieu veut nous communiquer ; il est le Fils unique par qui Dieu nous donne le pouvoir de devenir ses enfants (*cf. Jo.*, 14,6).

Quant à *'èmèth*, il désigne la vérité divine. Dieu est vrai, parce qu'il dit la vérité, parce qu'il tient parole ; vrai équivaut alors à véridique et fidèle. Il y a plus. Cette vérité des paroles divines et cette fidélité de Dieu à ses promesses ont pour fondement l'être même de Dieu, sa réalité sainte et immuable ; Dieu est véridique et fidèle parce qu'il est le vrai Dieu; vrai équivaut ici à authentique. La vérité de Dieu, dans ce sens profond, c'est la solidité immuable et la plénitude parfaite de son être et de sa vie.

Jésus est plein de vérité, aux deux sens du mot. D'abord il est véridique et fidèle comme son Père ; il est celui en qui sont réalisées toutes les promesses de Dieu, celui qui vient consommer le salut des hommes, attendu par Israël. Mais surtout, il est la Parole unique en laquelle Dieu nous révèle le mystère de sa propre Vie, le Fils en qui le Père nous manifeste sa Gloire ; il est plein de Vérité, parce qu'il est la Vérité, parce qu'il est le vrai Dieu, né du vrai Dieu et vivant éternellement au sein de son Père (*cf. Jo.*, 14, 6-10).

Or à cette plénitude de Grâce et de Vérité qui est en Jésus-Christ, Fils unique de Dieu venu dans la chair, nous participons (v. 16a). Tel est le don de Dieu : par Jésus-Christ sont produites en nous cette Grâce et cette Vérité qui sont celles du Fils unique (v. 17b) et qui font de nous de vrais enfants de Dieu, aimant leur Père comme leur Père les aime (v. 16b).

Le thème de l'amour, si important dans le IVme Evangile, apparaît en effet au v. 16b. Le mot d'*agapè* n'est pas employé, mais *charis* est ici pour Jean l'équivalent de

hèsèd et signifie amour. Nous traduisons donc le v. 16b, en le rattachant au verbe du stique précédent : « et nous avons reçu une grâce qui répond à la grâce », autrement dit un amour qui répond à l'amour de Dieu, un amour filial qui répond à son amour paternel[9]. Dieu nous donne, par son Fils, le pouvoir de l'aimer d'un amour qui fait face au sien, qui répond dignement au sien ; cela n'est possible que parce que le Fils unique nous met au cœur son propre amour, sa propre charité, et fait de nous les enfants du Dieu qui est charité (*Jo.*, 17, 26 ; *cf.* I *Jo.*, 3, 2 ; 4, 8, 16).

Ainsi compris, le v. 16b complète bien le v. 16a ; il exprime le don que nous avons reçu et qui caractérise la nouvelle Alliance. Du même coup, il éclaire l'opposition entre les deux Alliances que va formuler le v. 17. Par Moïse, Dieu avait donné sa Loi ; mais cette Loi restait extérieure ; dans cette Loi, Dieu révélait déjà son amour pour les hommes, et il ordonnait aux hommes de l'aimer ; mais la Loi ne donnait pas aux hommes l'amour qui les aurait rendus fidèles à Dieu. Par Jésus-Christ, sont produites la Grâce et la Vérité ; par Jésus-Christ est donnée aux hommes la Grâce qui les rend capables d'aimer Dieu filialement, parce qu'elle fait d'eux de vrais enfants de Dieu, vivant de sa Vie. Les vv. 16 et 17 sont donc une explicitation du v. 14 et nous disent quelle est la Vie produite en Jésus ; c'est la vraie Vie divine, c'est une communion à l'Amour divin, c'est une participation à l'Amour filial de Jésus pour son Père.

---

9. Dans notre traduction, nous donnons à *anti* le sens de « en face de », « en retour de », sens que l'on trouve notamment dans la formule par laquelle les Grecs se saluaient ; « chaïré », disait le premier, et l'autre de répondre : « anti-chaïré », « salut en retour ».

Traduire le v. 16b ; « grâce sur grâce » nous paraît fausser le sens de *anti* ; traduire : « une grâce à la place d'une grâce » signifierait que Jésus remplace une Alliance par une autre, la Loi par la Grâce; Jean, dans ce cas, appellerait la Loi une grâce, en 16b, alors qu'au v. 17, il oppose la Loi à la Grâce. Cela nous paraît bien douteux.

La dernière strophe (v. 18) reprend une dernière fois le thème de la Lumière ; la comparaison des deux Alliances, à propos de ce thème, est encore révélatrice de la transcendance de Jésus. Aucun homme, jamais, n'a pu voir Dieu, pas même Moïse (*Ex.*, 33, 20). Or Jésus a, de Dieu une connaissance intime et plénière, car il demeure en son sein ; bien plus, non seulement il connaît à fond le mystère de la Vie divine, mais, par sa venue, il en est la manifestation vivante.

A l'heure où la nouvelle Alliance a été scellée, à l'heure où Jésus a accompli le véritable Exode en passant de ce monde à son Père (*Jo.*, 13, 1), la lumière a triomphé des ténèbres, et maintenant, pour ceux qui croient en Jésus, Christ et Fils de Dieu, elle brille ! (*cf.* v. 5).

7. *Le don de Dieu et le mystère de Jésus.*

La gerbe est liée. Grâce à la structure du Prologue, qui nous a servi de guide, nous avons pu suivre le mouvement de la pensée de Jean et donner à chaque verset sa place dans ce mouvement. Si Jean reprend plusieurs fois les mêmes thèmes, c'est pour nous faire approfondir le mystère de Jésus et de son œuvre.

Jésus est la source de la Vie et de la Lumière, de la Grâce et de la Vérité ; il nous communique sa vie divine et son Amour filial, et nous rend ainsi capables de voir la Gloire de son Père et de contempler le vrai Dieu qui est Amour. S'il peut nous faire ces dons, c'est qu'il est le Fils unique à qui Dieu donne la plénitude de sa Vie, c'est qu'il est la Parole éternelle qui est l'expression plénière de la Gloire de son Père.

L'hymne du Prologue nous fait contempler le don de Dieu et nous fait chanter Jésus en qui est la plénitude de ce don.

Hautecombe. Dom Marc-François Lacan.

C H R O N I Q U E S

CHRONIQUE DE LITURGIE

II. LES LIVRES

(*suite du n°* 31)

Le Sanctoral. — Qu'est-ce que la sainteté ? Le P. Carré donne une réponse dans *Sainteté, miroir de Dieu*. Il est rare qu'on prêche sur la sainteté, sujet redoutable (pour le prédicateur). Pourtant saint Paul s'adressant aux chrétiens les appelle « les saints », nous désirons être saint, et en même temps nous en avons peur. Dieu seul est saint, et la face du Christ est le reflet de sa splendeur ; mais l'homme est invité à participer à la plénitude de sa vie : quand la grâce l'y fait parvenir, il est, dans le Christ, « miroir de Dieu », tout en conservant son visage bien à lui. La communion des saints inclut celle des pécheurs ; le saint et le pécheur, c'est le même homme ! c'est l'Eglise qui est sainte, le Corps du Christ. « Seigneur, faites que nos prêtres nous donnent envie de devenir des saints ! » Six entretiens qui font suite à ceux que le P. Carré a consacrés au Baptême, à l'intention des étudiants[24].

La sainteté, en effet, ne consiste pas dans l'extraordinaire. Notre époque est éprise de merveilleux et cette curiosité, alimentée par la grande presse, n'est pas toujours de bon aloi. Le Docteur Biot fait œuvre de salubrité quand il nous invite à réfléchir sur *L'énigme des stigmatisés*. Chose curieuse : jusqu'au XIIe siècle, pas un seul cas de stigmatisation. Depuis que saint François d'Assise reçut les stigmates jusqu'à Thérèse Neumann et le Padre Pio, environ 325 cas connus et recensés, dont 230 en Italie et 280 femmes. Le Dr Biot a scrupuleusement étudié les dossiers ; c'est en médecin qu'il présente les phénomènes dans sa première partie, purement descriptive. Dans la seconde,

il cherche l'explication. Dans cette recherche, la raison doit être notre guide, non le rationalisme négateur *a priori* du surnaturel. Elle doit déterminer l'authenticité des phénomènes, le caractère des plaies. S'agit-il de manifestations d'ordre pathologique ou préternaturel ? Le Dr Biot ne croit pas que la preuve soit faite que les stigmates ont une origine extra-humaine, mais il se garde de conclure en sens contraire : il subsiste une « énigme » des stigmatisés. Les jugements théologiques de ce petit livre sont fort sûrs ; il dégage fort sagement ce qui est du domaine de la foi, ce qui engage la simple soumission filiale et ce qui reste libre[25].

Des chrétiens ont entrepris de remettre en honneur la lecture de la vie des saints. En douze volumes, un par mois, nous aurons *Les saints de tous les jours*. L'entreprise a été plusieurs fois tentée dans le passé, mais ses formes anciennes étaient devenues indigestes pour les attentions d'aujourd'hui. Voici un sanctoral — ou un martyrologe — qui renouvelle le genre et ne manquera pas de succès, croyons-nous. Joseph Delteil, Mauriac, le P. Daniélou, des anonymes, des mamans, des moniales, Robert Morel, Gilbert Corot, chacun à sa manière, ont écrit les biographies du volume de février que nous avons sous les yeux, souvent d'une façon humoristique, toujours aimablement et savoureusement. Quelques belles illustrations, une constante variété de style et de genres littéraires (poème, histoire, légende, méditation), et à la fin de chaque jour une nomenclature de quelques autres saints inscrits ce jour-là au martyrologe. Un volume parait tous les trois mois. Ce sera une belle collection dans la bibliothèque familiale[26].

« Eglise d'hier et d'aujourd'hui » est le titre d'une collection des Editions ouvrières dont le propos est de mettre à la portée du grand public les plus belles pages du passé chrétien de l'époque patristique, — biographie et textes à la fois. Après « Saint Basile », dont nous avons déjà parlé, voici *saint Ignace d'Antioche*, dont les admirables lettres devraient être entre les mains de tous les chrétiens, immédiatement après le Nouveau Testament. Le sens de la communauté, le sens de l'évêque, le sens de la célébration eucharistique, le sens du mouvement qui porte l'Eglise à la rencontre du Christ, Ignace, témoin des premiers temps, le donne aux chrétiens de nos jours dans ses messages palpitants de vie. Leur lecture est capitale pour l'intelligence de la liturgie. Traduction dynamique, commentaires spirituels fervents, où le message éternel d'Ignace est judicieusement comparé à la « mystique de la terre » d'Epictète, son contemporain[27].

Après Ignace, voici *Ambroise de Milan*. Une alerte esquisse biographique, volontairement limitée à la vocation d'Ambroise, à son œuvre de pasteur et à son affrontement avec les puissances tempo-

relles. Un choix de textes révélateurs de sa pensée arbitrairement classés sous quelques titres dont on ne voit pas très bien comment il ramasse les thèmes majeurs de la pensée ambrosienne : Jalons sur la route de Dieu, Dieu premier servi, Apprenez à porter le Christ, Vivre du Christ, Prières. La loi du genre comporte un inconvénient : le découpage excessif des textes, une anthologie de pensées choisies qui ne fait qu'imparfaitement ressortir la figure d'Ambroise pasteur et moraliste. Mais les passages choisis (il y en a d'admirables !) donneront certainement au lecteur le désir d'en connaître davantage. N'est-ce pas le but visé ?[28].

Les trois plus récentes biographies de saints publiées cette année par « Fêtes et Saisons », toujours écrites d'une façon si vivante et pittoresque par Michel Carouges, sont celles de *Saint Ignace de Loyola*, dont nous fêtions en 1956 le quatrième centenaire, *Saint Jean Eudes*, le célèbre oratorien, missionnaire et écrivain de l'Ecole Française, et *Saint Dominique Savio*, un des plus jeunes saints canonisés (il est mort à 15 ans), l'enfant de prédilection de Don Bosco[29].

Catherine Jarrige n'est pas encore béatifiée. Sa cause est introduite. Vous comprendrez pourquoi en lisant *La vie héroïque de Catherine Jarrige*, du P. Marmoiton. Catinou, Catinon, Catinon Menette, la Menette des prêtres, la Menette des pauvres... tels sont les noms familiers qu'on donnait dans le Cantal, à l'époque de la Révolution, à cette simple paysanne. Une « Menette », c'était une tertiaire dominicaine. On ne sait plus aujourd'hui ce que furent ces filles « d'action catholique », catéchistes, assistantes sociales avant la lettre, providence des prêtres et des malheureux, témoins de l'Evangile en pleine misère humaine. Celle-ci a vécu à Mauriac une vie en effet héroïque, que l'auteur conte d'une plume alerte et qui fait revivre le milieu haut en couleurs du Cantal sous la Révolution, le Directoire, la Restauration[30].

Pascal ne sera sans doute jamais canonisé, à cause des « Provinciales »... La vie de ce converti, de ce douloureux, n'en est pas moins un exemple de sainteté. Qu'on lise *Pascal et la souffrance*, du P. Jerphagnon, on verra. L'homme et le chrétien Pascal aux prises avec sa propre souffrance, le penseur Pascal aux prises avec le problème du mal, telles sont les deux études qui composent ce livre. Qui fut Pascal souffrant? Une description de ses maux, une étude caractérologique et une analyse de sa physionomie souffrante révèlent l'héroïsme de cet homme meurtri, au corps délabré, à l'âme sensible et passionnée, dont l'énergie soutint la lutte jusqu'au bout et fit triompher l'esprit. Nul n'était mieux situé pour affronter le «problème du mal» dans une vision réelle du mystère de l'homme déchiré, à l'unique lumière de cette « obscure clarté » que nous dispense le Mystère chrétien. Ni stoïcisme, ni solutions toutes faites, ni désespoir, fût-il sublime. Un livre qui sera tonifiant et « apologétique » au meilleur sens du mot[31].

Et s'il faut prendre comme témoin du Christ un simple garçon de nos jours, qu'on lise : *Aimer, ou le journal de Dany*, par Michel Quoist. Un garçon comme il y en a des milliers, mi-apprenti, mi-étudiant écrit le journal de sa vie, entre 15 et 18 ans. Aux prises avec ses parents, son collège moderne, ses copains, ses études, le sport, les filles, les événements, l'Abbé, la prière, le Christ, l'Amour. L'histoire d'une libération, sous la double action de ses camarades et du prêtre d'une part, de l'action et du don de soi d'autre part. Un récit d'une incontestable authenticité, dont la lecture aidera les jeunes à découvrir la vie réelle et à lui donner son sens[32].

OFFICE DIVIN ET PSAUMES. — L'auteur du « Bréviaire des fidèles », le P. Henry, publie aujourd'hui un *Bréviaire de poche*. Il a voulu fournir un pain quotidien d'un volume moindre aux « gens pressés et bousculés par la vie, à ceux qui sont happés par l'engrenage et le rythme de la vie moderne et qui, pour nourrir leur âme, ont à conquérir de haute lutte quelques minutes de silence quotidien et de contact avec Dieu. » (Préface de Mgr Suenens). Ceux-là ont plus encore que les autres besoin de l'appui d'un texte. Pourquoi ce texte ne serait-il pas biblique et liturgique comme le bréviaire ? Le P. Henry voulait d'abord appeler ce recueil : « Bréviaire du métro » ; sans doute a-t-il craint que les provinciaux se réservent ! Mais cette intention première signifie bien sous quelle forme il peut être utilisé, sans préjudice de la forme communautaire, également prévue. Il comporte : *pour chaque semaine*, un hymne, une antienne, une homélie sur l'évangile du dimanche, une lecture d'Ecriture Sainte et une oraison ; *pour chaque jour*, un choix de psaumes et de cantiques bibliques ; le fidèle varie donc ses lectures, non chaque jour, mais de semaine en semaine, en suivant l'année liturgique ; et il retrouve chaque jour l'un ou l'autre des 26 psaumes choisis pour leur saveur religieuse et l'antienne qui donne aux psaumes leur couleur particulière. Un court « sanctoral » offre l'oraison du saint du jour, qui peut être ajoutée à celle du dimanche. Les lectures bibliques sont empruntées avec prédilection au Nouveau Testament, aux textes non utilisés par le missel. L'homélie permet une méditation sur l'évangile du dimanche (ou de la fête). L'hymne introduit l'ensemble par une note de poésie et d'allégresse. Typographie parfaite. Epaisseur et format réellement « de poche ». Reliure souple[33].

Le Père Moos avait, pour le « Bréviaire des fidèles », rédigé une traduction des Psaumes. Reprise par lui dans un but de publication autonome, entièrement retravaillée de première main sur les textes originaux, au cours d'une étude de plusieurs années, elle est devenue un petit volume (petit pour le maniement, mais gros de 424 pages) : *Les Psaumes, prière des chrétiens*. Nouvelle traduction des psaumes donc, d'une évidente originalité après celle de la Bible de Jérusalem. Originalité d'abord dans la présentation, et c'est elle qu'on appré-

ciera au premier chef : le « Psautier de la Bible de Jérusalem » (recensé l'an dernier) offrait à la suite les 150 psaumes ; celui du P. Moos se présente dans l'ordre du Bréviaire, ce qui permet enfin aux prêtres ou aux religieuses de s'aider du français dans leur psalmodie latine (le service aurait été encore plus grand si le volume avait comporté le latin en regard, mais le volume aurait doublé d'épaisseur). — Originalité dans la traduction : le P. Moos a voulu exprimer dans la langue de tout le monde les expressions hébraïques; il a certes réussi : restant rigoureusement fidèle à un original qu'il possède bien, il utilise des mots et des tournures sans aspérités, qui n'ont pas à être encore re-traduites pour signifier quelque chose d'intelligible ; il ne recule pas devant les expressions fortes quand elles sont nécessaires pour traduire la crudité du psalmiste. Cette simplicité n'est-elle pas acquise au détriment du rythme poétique ? D'aucuns l'estimeront, qui ne retrouveront pas une cadence de syllabes fortes et de syllabes faibles soigneusement étudiée pour la diction et le chant. Mais peut-être faut-il attendre pour juger un autre fascicule en préparation : les Complies de tous les jours de la semaine, avec ce texte du P. Moos, sur une mélodie originale du P. Delalande. Personnellement, je ferais au P. Moos une querelle amicale sur un parti qu'il a pris : celui de traduire par « bénir » les expressions qui signifient que nous recevons de Dieu sa bénédiction, et par « dire du bien de » celles qui signifient que nous louons le Seigneur. Bénir Dieu ne prête à aucune équivoque, c'est devenu du langage courant, chacun sait ce que cela veut dire (*cf.* les acclamations après le Salut du Saint-Sacrement, « Dieu soit béni », etc..., « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur », etc...) Le propos du traducteur aboutit constamment à des duretés verbales dont certaines sont aux limites du tolérable, comme la première phrase du cantique *Benedictus* : « Qu'on dise du bien de Yahvé Dieu d'Israël », cinq « d » en cascades ! Ou encore tout le *Benedicite omnia opera Domini* : « Créatures de Yahvé dites toutes du bien de Yahvé », etc... alors que le « bénissez » a l'allure jaillissante qui convient en la circonstance. Par contre, il faut louer le P. Moos d'avoir restitué le nom de Yahvé toutes les fois qu'il est dans l'original : c'est le nom propre de Dieu, comme Jésus est celui du Christ ; les fidèles n'y sont point accoutumés ? Utilisez-le bravement : dans vingt ans, ce sera aussi courant que Jésus. Il n'y a pas dix ans que les catholiques disent « le Seigneur » couramment !... — Autre originalité : les titres donnés aux psaumes, et, à l'intérieur des psaumes, en une typographie tellement discrète qu'on peut ne pas la regarder, aux groupes de versets qui expriment un même sentiment ; c'est pour l'intelligence un appui qui soutient la prière attentive. — Ce psautier étant destiné principalement à des non-initiés, le P. Moos l'a judicieusement fait précéder d'une introduction où il rappelle l'histoire d'Israël et le sens

des psaumes dans cette histoire, où il explique les divers « sens » (littéral, spirituel, allégorique, typologique) que peut avoir un texte sacré, où il distingue les « genres » variés de cette collection de prières (psaumes messianiques, psaumes de justice, psaumes nationaux, psaumes de pénitence, etc...). Les pages les plus utiles de cette introduction de 32 pages sont peut-être celles où il explique ces fameuses imprécations contre les ennemis du psalmiste ou du peuple d'Israël, qui nous paraissent si difficiles à faire entrer dans le contexte évangélique qui est le nôtre. Aucune *note* dans le cours du volume ; on les trouve toutes rassemblées en 50 pages, après le texte, avec un système de références accessible au premier coup d'œil. Un précieux *lexique* de quelque 330 mots qui demandent explication familiarise l'usager avec un langage qui risquerait, malgré la qualité de la traduction, de lui rester étranger. — Quelques remarques de détail pour une prochaine édition : on aimerait que l'*incipit* latin, en petits caractères, accompagnât le titre français, où du moins se trouvât en une table alphabétique ; il serait bon de marquer d'un trait, si léger fût-il, les séparations que le bréviaire comporte quand il coupe un psaume en deux ou trois pour la récitation chorale. La typographie est fort agréable et le papier solide pour une épaisseur et un format accessible à une poche de veston. Enfin, tour de force de l'éditeur, le volume, relié, ne vaut que 630 francs[34] !

Sur le plan musical, et tout proches des psaumes, sinon de forme, du moins d'inspiration, voici les *Nouveaux Répons* de l'Abbé Julien. Vingt-six répons valables pour la louange, la supplication, les diverses fêtes, y compris des saints et de la Vierge, etc... Une mine de chants très faciles à apprendre à la foule, nobles et grands, et toujours d'inspiration authentiquement liturgique[35].

Sacrements et pastorale. — Nous n'avons pas encore parlé dans cette chronique des admirables éditions d'En-Calcat pour les sacrements. C'est une lacune qu'il est temps de réparer. Ces ouvrages sont dûs à Dom Bernard de Chabannes, qui y a consacré son goût, son érudition et son sens liturgique. Le plus important est celui qui concerne le *Sacrement de Mariage*. C'est un somptueux volume dont la première partie contient le texte intégral (latin à gauche, français à droite) de toutes les cérémonies et bénédictions qui, depuis les fiançailles jusqu'aux noces d'or, consacrent l'amour de l'homme et de la femme ; puis viennent les encycliques de Pie XI sur le mariage et l'éducation de la jeunesse ; enfin des pages sont consacrées au « patrimoine d'honneur », livre d'or de la famille où chacun inscrira ce qu'elle estimera digne de passer à la postérité. Illustré par d'admirables miniatures du xve siècle, imprimé à la perfection sur beau papier, c'est un des plus beaux cadeaux de fiançailles, de mariage ou d'anniversaire que l'on puisse imaginer[36].

De format et de papier plus modestes, mais conservant les qua-

lités de typographie et de fond du précédent, voici le recueil *Au service des malades*. Première partie : les rites — visite du prêtre, confession, communion et viatique, messe des malades, sacrement des malades, prières pour les mourants, le tout en latin et français. Deuxième partie : un traité de la souffrance, enrichi de nombreuses citations de l'Ecriture et de quelques écrivains[37]. *Au service des défunts* contient également tous les rites des funérailles, puis une doctrine chrétienne sur l'Au-delà et un commentaire de la liturgie des défunts. Illustrations empruntées à Fra Angelico[38]. Enfin un petit fascicule donne le texte intégral, latin-français, des rites du *Sacrement de Baptême* (des enfants), précédé de brèves notions générales[39].

Deux ouvrages de pastorale : *Des prêtres pour la jeunesse ouvrière*, de René Guerre et Maurice Zinty. Une équipe d'aumôniers jocistes a lentement mis au point, au contact des jeunes ouvriers, cette technique ou mieux cet art qui permet au prêtre d'aborder efficacement la jeunesse ouvrière. A tous ceux à qui l'Eglise confie cette difficile mission ils livrent leur expérience. Non point des recettes, mais, à la manière jociste, une masse de faits, de notes, de lettres, d'où ils dégagent des lumières pour l'action. Comment connaître la vie ouvrière, comment lui révéler le Christ, comment jouer un rôle éducateur dans les contacts individuels et collectifs : voici un excellent traité de pastorale pratique, fait de témoignages d'une vie apostolique quotidienne ; il aidera bien des prêtres à oser faire confiance aux jeunes[40].

Le *Memento de l'éducateur d'âmes*, du P. Carrau, S. J., est destiné au prêtre, éveilleur d'âmes, promoteur de personnalités, guide spirituel. Il veut leur procurer « des principes de première nécessité, un cadre pour lectures et découvertes personnelles, un aide-mémoire facile à consulter ». Il rendra surtout service, croyons-nous, comme thèmes d'études à mener en groupes, chacun apportant ses expériences pour nourrir le schéma. Plus que la première partie (Principes généraux de vie spirituelle), trop orientée vers la morale et l'ascèse, trop nettement « anthropocentrique », la seconde partie (Eléments de caractérologie et de pédagogie) sera précieuse aux jeunes prêtres, en mettant à leur disposition les résultats immenses des sciences modernes en matière de psychologie[41].

ORAISON ET PRIÈRES. — *Nul n'est une île*, de Thomas Merton, fait suite à « Semences de contemplation », comme un approfondissement de certains thèmes tenus d'abord pour élémentaires. « Nul n'est une île en soi suffisante ; tout homme est une parcelle de continent, une partie du tout... L'Eglise est universelle ainsi que toutes ses actions, qui appartiennent à tous ». Ces vers du poète John Donne expriment l'idée qui lie les propos apparemment décousus de cette œuvre nouvelle du trappiste américain. Maître spirituel

des frères étudiants de son Abbaye, il leur dédie ces pages qu'ils entendirent en conférences. Spiritualité positive et non négative, qui oriente vers la contemplation de ce qui est beau dans la nature et dans l'homme ceux qu'un dépouillement intérieur a suffisamment purifiés pour leur permettre d'accueillir valablement « les autres » dans leur contemplation[42].

L'oraison mentale pour tous. Evêque de Laval, puis archevêque de Bordeaux S. Exc Mgr Richaud a publié des Directoires liturgiques qui sont des modèles du genre. Sa lettre pastorale du Carême 1955 sur la nécessité de l'oraison mentale, sa possibilité pour tous et sa pratique n'en prend que plus de poids[43].

Prières de chrétiens, par le P. Beylard, S. J. — De courtes prières, pour toutes sortes de nécessités et de situations (d'un papa, d'une maman, d'une supérieure, pour M. le Curé, pour obtenir la joie, dans la tentation, pour les malades... — une cinquantaine). Elles sont de bon aloi, ne tombent pas dans le verbiage ni le discours et peuvent servir de support utile à une prière personnelle[44].

Prions chaque jour, de l'abbé Rodemacq, est pour les jeunes de 12-14 ans. Chaque jour de la semaine comporte pour le matin, midi et le soir des lectures bibliques achevées par une prière, l'ensemble étant groupé sous un titre par jour : Résurrection et vie nouvelle, Création, Péché, Salut, Eucharistie, Mort de Jésus, Vierge Marie. Chaque soir quelques lignes pour la « révision de la journée ». En finale quelques psaumes notés du P. Deiss. Les textes bibliques sont brièvement introduits, traduits plus largement que littéralement et comportent de nombreux psaumes. Très bonne initiation au recours à la Bible pour amener la prière. Mais pourquoi maintenir l'*Ainsi soit-il* périmé au lieu de l'*Amen* adopté par tous les missels récents ?[45].

Quand les ouvriers prient, de Paul Barrau, contient les titres traditionnels d'un traité de la prière : difficultés de prier, besoin de prier, qu'est-ce que prier, comment prier, etc... Mais la réponse, ici, n'est pas donnée sous forme abstraite : ce sont les ouvriers eux-mêmes qui la donnent, à travers leurs expériences et leurs découvertes. Et ce qu'ils disent, dans ce très riche dossier rassemblé par P. Barrau, a valeur universelle : tout chrétien engagé dans l'action trouvera là l'expression de ses problèmes, bien mieux : découvrira des frères dont l'expérience vécue l'enrichira et stimulera sa vie de relation avec Dieu. Un florilège de très belles prières forme la seconde partie de cet ouvrage, qui nous semble l'un des plus utiles à méditer et à offrir à tous ceux dont la vie surmenée semble contredire la prière[46].

Prières mariales, de Joseph Spicht : en forme de prières adressées à Marie, des méditations rythmées pour toutes sortes de chrétiens et toutes sortes de circonstances[47].

III. LES DISQUES.

La floraison des disques inaugurée par les Psaumes du P. Gelineau continue. Grâce à l'intelligence des éditeurs, nous serons bientôt dotés d'un équipement complet pour faire chanter les fidèles.

Voici d'abord — en tout premier lieu — les *Psaumes* du P. Deiss. Nous avons déjà dit tout le bien que nous pensions des fascicules qui les contiennent : « Psaume et Cithare », « Louange de gloire », « Cantique nouveau ». Le P. Deiss a eu l'heureuse inspiration d'en faire enregistrer un certain nombre par la schola des Pères du Saint-Esprit de Chevilly et par la chorale féminine Elisabeth Brasseur. Depuis que nous les avons reçus, nous avons eu l'occasion de les faire entendre en bien des paroisses et bien des groupes : partout la stupéfaction a été la même devant la nouveauté et la beauté de ces chants. Si l'on pensait que tout était dit avec les Psaumes du P. Gelineau, on sera vite détrompé : le champ reste large à l'invention. Nous serons ici plus loin du grégorien (encore que par moments on en reste assez proche), plus près de la Renaissance, mais sans les fioritures de l'époque. Les disques, enregistrés avec toute la richesse que peuvent apporter des chorales bien exercées, risquent de donner au premier choc l'impression d'une redoutable difficulté d'exécution. Il n'en est rien. Nous avons fait chanter par des foules les refrains de « Fille de Sion, réjouis-toi ! », du « Cantique des Trois Enfants », de l'« Acclamation eucharistique », du psaume 129, de « Joyeuse lumière », etc... et toujours la foule a répondu en quelques instants. Assurément d'autres chants requièrent plus nécessairement le concours de la schola, et ceux-là mêmes ont une autre ampleur avec des moyens plus étendus. Mais nous croyons que, en leur absence, on peut faire exécuter la plupart de ces pièces par le peuple fidèle et un soliste, avec un excellent résultat. Quel magnifique envol dans ces refrains ! Quelle allure triomphante et joyeuse dans ces « louanges de gloire » ! L'harmonisation ne manque pas de hardiesses. Les voix des solistes et des chœurs sont harmonieuses et d'une belle musicalité. La gravure a de la finesse et du relief — quasi trop (c'est le seul défaut que nous relevons) : un contraste trop marqué entre les soli et les chœurs, de telle sorte que dans une salle de quelque dimension, on doit manipuler le bouton de puissance pour éviter une trop faible audition des premiers ou une trop grande puissance des seconds. Au total : de la très belle musique religieuse[48].

Les Studios S. M., poursuivant leur édition de chants français, nous ont donné cette année (après « Gloire au Seigneur ») un *Alleluia*, dont une face offre des chants de l'abbé Reboud, maître de chapelle à Amiens. Tout le monde connait « J'étais dans la joie » et le « Cantique de Moïse » ; ils sont ici chantés avec un entrain, une fougue étonnante. La seconde face donne deux Noëls anciens, le célèbre

« Paradis breton » harmonisé par le P. Gelineau, et les deux chants d'offertoire qui sont adoptés par nombre de paroisses : « l'immense foule des hommes » et « Seigneur tout vous appartient » ; on apprendra ici à ne pas en faire des rengaines. Nos préférences vont toutefois à la première face et (en outre des deux cités) à l'imploration si magnifiquement suppliante du répons des défunts : « Quand tu viendras, Seigneur »[49].

Des mêmes éditeurs, un choix de cantiques empruntés au recueil bien connu *Les Deux Tables*, table de la Parole, table de l'Eucharistie, qui se répartissent les deux faces. « La nuit qu'il fut livré », « Tu es, Seigneur, le lot de mon cœur », « Envoie des messagers » sont dans toutes les mémoires. Tous les autres méritent d'être connus et chantés et ce disque contribuera à les répandre. Sous la direction de César Geoffray, « la Psalette » de Lyon, avec le concours du délicat soprano des « Psaumes » et de « Gloire au Seigneur », interprète avec une perfection rare ces chants signés Robert Jef, Claude Rozier, Joseph Gelineau et César Geoffrey. La pureté de « Vous êtes toute pure » et de « La vigne du Seigneur », la puissance jubilante des chants de Pâques (« Le Seigneur est ressuscité ») et d'Ascension (« Dans la joie du Seigneur ») sont admirablement rendues par cet ensemble impeccable, dont une gravure étonnamment précise ne laisse rien perdre des nuances et des reliefs[50].

Le grégorien ne perd pas ses droits. Le Studio S. M. entreprend d'éditer le propre des dimanches. Et voici pour commencer, en 45 tours longue durée, quatre disques pour les autres dimanches de l'Avent. Ce sont les moines de Ligugé qui ont été chargés de l'exécution. Sur la couverture des pochettes, chaque pièce est présentée dans son sens spirituel que la mélodie souligne. Toute la paix bénédictine est là, dans ces voix souples, mâles et recueillies, dont la « présence » est saisissante, grâce à la perfection de l'enregistrement. Une précieuse école pour les scholæ paroissiales[51].

Quelle joie d'entendre, grâce aux Editions Lumen, Noëlie Pierront au Grand Orgue de Saint-Merry, interpréter *Musique d'orgue pour le temps de Pâques*, une fugue sur l'« O filii », une « Incantation pour un jour saint » de Jean Langlais, un choral sur le « Vexilla Regis » d'André Fleury — et *Vieux Noëls de France* dans des musiques de Daquin, de Dandrieu, de Dornel et de Balbastre! C'est toute la joie de l'Eglise qui retentit sous les voûtes de la vieille église, grâce à une interprétation déliée, bondissante, spirituelle ou grave, toujours magistrale[52].

Marcel Dupré est assurément chez nous le meilleur interprète des œuvres d'orgue de J.-S. Bach. C'est en l'écoutant que le P. Florand a écrit son remarquable ouvrage sur « l'œuvre d'orgue de Bach » (éd. du Cerf). Dans cette œuvre immense, Lumen a confié à Marcel Dupré l'interprétation de la *Passacaille et Fugue en ut*

mineur, au thème grave et solennel, aux variations logiques bien qu'apparemment touffues, avec l'irrésistible dynamisme de la finale ; puis la *Toccata et fugue en ré mineur* (« dorienne »), « modèle de l'art suprême du développement chez Bach » ; la *Toccata et fugue en fa majeur*, jaillissante, puis sereinement grave ; enfin le choral *Viens, Sauveur des païens*, inspiré, à travers un cantique luthérien, du « Veni Redemptor gentium ». Cet enregistrement, d'une exceptionnelle durée (plus d'une heure d'écoute) restitue dans ses moindres détails les richesses bien connues de l'orgue de Saint-Sulpice[53].

C'est à Saint-Eustache que nous transporte André Marchal avec ses enregistrements de César Franck : *Grande pièce symphonique pour orgue*, la première symphonie qui ait été écrite pour l'orgue en France, où Liszt et Bach se donnent la main, le *Prélude, fugue et variation*, l'admirable *Cantabile*, si intensément priant, et la *Pièce héroïque*, qui dit quelque chose comme la recherche angoissée et pourtant la certitude du croyant. André Marchal joue, avec la perfection qu'on lui connait, de la variété des jeux que lui fournit l'instrument célèbre dont il est le titulaire. L'éditeur Lumen, qui a courageusement mis au pilon son importante production en 78 tours, nous prouve dans ces microsillons qu'il est parti pour nous offrir une nouvelle collection de disques de qualité[54].

Non limitée à la musique d'ailleurs. Reine Lorin a fort heureusement prêté sa voix grave et prenante à quelques-unes des plus belles pièces de *Marie Noël*. Il est rare que les voix de femmes interprétant des poèmes soient pleinement satisfaisantes. Celle-ci fait exception. Tous ceux qui aiment « les Chansons et les Heures », « le Rosaire des joies » et « les Chants de la Merci » seront heureux d'entendre ces poèmes délicats et émouvants (« Prière », « Chant de Pâques », « A Laudes », etc...). et souhaiteront qu'elle en grave d'autres encore[55].

Enfin, tout à fait en marge de la liturgie, mais non de la prière, voici la guitare et les chansons du Père Duval : « *Seigneur, mon ami* », « Pourquoi viens-tu si tard ? », « Qu'est-ce que j'ai dans ma p'tite tête ? », « La nuit », qui ont fait une entrée si sensationnelle sur le marché du disque. Non, le temps des troubadours n'est pas mort et le poète missionnaire jésuite fait revivre François d'Assise. Au moment où paraîtront ces lignes, un second disque, « Le Seigneur reviendra » aura répondu au public qui crie : encore ! C'est bon signe : l'accent de la vérité atteint toujours nos frères[56].

H.-Ch. Chéry.

NOTES

24. A.-M. CARRÉ, *Sainteté, Miroir de Dieu*, 1 vol. 85 p., Cerf, coll. « Homélies et catéchèses », 1956.
25. Docteur BIOT, *L'Enigme des Stigmatisés*, 1 vol. 190 p., Fayard, Bibl. Ecclesia, 1956.
26. *Les Saints de tous les jours*, mois de février, 1 vol., 304 p., Club du livre chrétien, 1955.
27. J.-L. VIAL, *Ignace d'Antioche*, 1 vol. 128 p., Ed. Ouvrières, Coll. « Eglise d'hier et d'aujoud'hui », 1956.
28. Maurice JOURJON, *Ambroise de Milan*, id. id., 1956.
29. « Fêtes et Saisons », *Saint Ignace de Loyola, Saint Jean Eudes, Saint Dominique Savio*, trois albums illustrés, Cerf, 1956.
30. V. MARMOITON, *La vie héroïque de Catherine Jarrige*, 1 vol. 221 p., Apostolat de la prière, 1956.
31. L. JERPHAGNON, S. J., *Pascal et la souffrance*, 1 vol. 188 p., Ed. ouvrières, 1956.
32. Michel QUOIST, *Aimer ou le Journal de Dany*, 1 vol. 242 p., id., id.
33. R. P. HENRY, *Bréviaire de poche*, 1 vol. relié, 423 p., Cerf, 1956.
34. M.-F. MOOS, *Les Psaumes, prière des chrétiens*, 1 vol. relié, 424 p., Ed. Ouvrières, 1956.
35. David JULLIEN, *Nouveaux Repons*, 1 fasc. 32 p., Ed. Fleurus, coll. Gloria, 1957.
36. Dom de CHABANNES, *Sacrement de mariage*, 1 vol. in-4, illustré de reprod. en couleurs, 400 p., Abbaye d'En-Calcat, Dourgne (Tarn).
37. Dom de CHABANNES, *Au service des malades*, 1 vol. illustré, 446 p., id.
38. Dom de CHABANNES, *Au service des défunts*, 1 vol. illustré, 420 p., id.
39. Dom de CHABANNES, *Le Sacrement de baptême*, 1 broch., 67 p., id.
40. René GUERRE et Maurice ZINTY, *Des prêtres pour la jeunesse ouvrière*, 1 vol. 142 p., Ed. ouvrières, 1956.
41. L. CARRAU, *Mémento de l'éducateur d'âmes*, 1 vol. 140 p., Apostolat de la prière, 1956.
42. Thomas MERTON, *Nul n'est une île*, 1 vol. 220 p., Seuil, coll. « La vigne du Carmel », 1956.

43. Mgr Richaud, *L'oraison mentale pour tous*, 1 vol. 64 p., Apostolat de la prière, 1956.
44. Hugues Beylard, *Prières de chrétiens*, 1 vol. 80 p., id., 1955.
45. Abbé Rodemacq, *Prions chaque jour*, 1 vol. 64 p. + fiches chants, éd. du Levain, 1956.
46. Paul Barrau, *Quand les ouvriers prient*, 1 vol. 244 p., Ed. ouvrières, coll. « Eglise et monde ouvrier », 1956.
47. Joseph Spicht, *Prières mariales*, 1 vol. 142 p., Ed. ouvrières, 1956.
48. R. P. Deiss, *Psaumes*, 3 disques, Erato, LDE. 1028, 1030, 1033, 33 tours, 17 cm.
49. Reboud et Prudhomme, *Alleluia*, Studio S. M. 33-25, 33 tours, 25 cm.
50. César Geoffray, *Les deux tables*, Studio S. M. 33-24, 33 tours, 30 cm.
51. Moines de Ligugé, *Les quatre dimanches de l'Avent*, quatre disques, Studio S. M. 45 P. 1, 45 P. 2, 45 P. 3, 45 P. 4 ; 45 tours durée prolongée.
52. Noëlie Pierront, *Musique d'orgue pour le temps de Pâques, Vieux Noëls de France*, 2 disques 45 tours durée prolongée, éd. Lumen.
53. Marcel Dupré, *Jean-Sébastien Bach*, Lumen, 33 tours, 30 cm. LD. 3-106.
54. André Marchal, *César Franck*, Lumen, 33 tours, 30 cm. LD. 3-100.
55. Reine Lorin, *Marie Noël*, Lumen, 45 tours longue durée, 17 cm. LD. 1-206.
56. Père Duval, *Seigneur mon ami*, Studio S.M. 45-03, 45 tours longue durée, 17 cm.

L E S   L I V R E S

*O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts ?*

85 pp. ; Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1956 (270 fr.).

Cette plaquette reproduit une contribution aux Mélanges offerts à K. Barth par l'université de Bâle. Mais chaque ouvrage de M. O. Cullmann est une prise de position sur un problème brûlant ; rien d'étonnant que ces pages aient suscité des reactions enthousiastes et des protestations non moins vives, non seulement du côté protestant mais dans les autres confessions chrétiennes. Sans reprendre une analyse détaillée des textes du Nouveau Testament, cette synthèse nous invite à réfléchir sur un gauchissement très grave qu'aurait subi l'espérance chrétienne de la résurrection des morts en se laissant contaminer par la spéculation grecque sur l'immortalité de l'âme.

On ne peut qu'applaudir à l'intention qui anime ces pages : dénoncer impitoyablement le naturalisme qui empoisonne le comportement de certains chrétiens et qui rabaisse l'espérance de la résurrection au niveau d'un vouloir-vivre purement humain comme d'une aspiration assez égoïste au bonheur. L'auteur met en valeur le fondement de l'espérance chrétienne : la victoire du Christ sur la mort et le don de l'Esprit qui est déjà à l'œuvre dans le chrétien.

En traits suggestifs, il campe l'opposition entre la conception grecque de la mort et celle du christianisme primitif, entre la mort de Socrate et l'agonie de Gethsémani. Certaines analyses rejoignent les affirmations de saint Thomas d'Aquin dans sa Somme théologique. On ne peut que souscrire à la conclusion : si pour le philosophe grec la mort est l'amie qui le délivre de sa prison charnelle, pour le chrétien, c'est le « dernier ennemi » vaincu par le Christ. Et c'est d'une toute autre manière que le martyr ou le saint considèrent la mort comme un gain ou une sœur. Ce contraste plonge des racines profondes dans des conceptions divergentes de l'homme : l'une, celle de la bible porte un regard optimiste sur la Création et lie la mort au péché de l'homme, tandis que l'autre procède d'une vision pessimiste et dualiste de la « nature » humaine.

Le fait que l'ère de la résurrection soit inaugurée n'est pas sans répercussion sur la situation de ceux qui sont morts avant la Parousie. Il faut savoir gré à un exégète de l'Eglise réformée d'avoir dégagé, avec autant de force, l'existence d'un « état intermédiaire » dans les textes du N. T. Tout en maintenant que les défunts attendent

encore la résurrection contre les tenants de « l'eschatologie réalisée », qui veulent situer la résurrection du corps aussitôt après la mort, il affirme que le réalisme du salut impose qu'ils vivent déjà « auprès du Christ ». On comprendra encore que l'exégète, en défiance vis à vis d'une théologie indiscrète et bavarde, préfère ne pas spéculer sur la psychologie de « ceux qui dorment ».

Et pourtant le lecteur catholique, cédant à une cordiale invitation au dialogue, se risque à poser quelques questions. Il est vrai que l'anthropologie du N. T. n'a rien à voir avec le dualisme grec et qu'elle a plus d'affinités avec la mentalité sémitique. Mais le refus du pessimisme et du dualisme autorise-t-il, si l'on s'en tient au plan de la pure exégèse des textes, à écarter une conception de l'homme qui distingue entre corps et âme ? Est-il d'ailleurs impossible que la notion juive de la *Psychè* se soit affinée entre l'Ancien et le Nouveau Testament tant dans le milieu alexandrin que dans le judaïsme palestinien ? Est-il inconcevable que Paul et les auteurs du N. T. aient subi cette influence ? Les notes de la p. 43 et de la p. 48 sont loin d'emporter la conviction.

Pour récuser ce dualisme, M. O. Cullmann explique la mort de Jésus comme un anéantissement total de son être et sa résurrection comme un acte créateur qui a pour terme l'homme tout entier. Il ne peut accepter l'idée que Jésus remporte de victoire sur la mort « en continuant à vivre simplement en tant qu'âme immortelle, donc au fond sans mourir ». Une telle néantisation n'est guère compatible avec la pensée du christianisme primitif, qui situait la descente aux Enfers entre la mort et la Résurrection, ce qui laisse supposer une certaine survie. Mais surtout cet anéantissement enveloppe un pessimisme peu compatible avec l'optimisme biblique sur la création : il introduit une rupture dans l'œuvre divine, qui en dit long sur une conception sous-jacente du péché et de la grâce. Pour écarter un dualisme dans l'homme, on le réintroduit entre Création et Recréation. Il faut reconnaître que l'interprétation catholique sauvegarde un peu plus l'optimisme biblique, souligné à juste titre par l'auteur, tout en affirmant le caractère violent et pénal de la mort.

Il semble que M. O. Cullmann envisage le cas du chrétien d'une autre manière. L'acte créateur de l'homme nouveau précède la mort du chrétien. Dès lors une certaine continuité existe avant et après la mort, continuité de l'homme intérieur vivifié par l'Esprit, et qui n'est pas sans une certaine analogie avec l'immortalité de l'âme, avoue l'auteur. Mais quel est donc cet homme intérieur, qui se trouve dans un état imparfait de « nudité », non encore revêtu de son corps glorieux ? Quelle est cette partie de l'homme par laquelle il se survit à lui-même et qui appelle la plénitude du salut ? Pourquoi ne pas admettre la distinction âme-corps par-delà le drame entre l'esprit et la chair et lui fournissant son cadre de nature ? M. O.

Cullmann semble prêt à l'accepter, tant qu'il s'agit de la vie présente, mais il l'évite quand il traite de l'état intermédiaire. On pourrait croire à une discrétion d'exégète, si un silence ne planait sur toutes ces pages : rien n'est dit du sort des impies. Une note finale nous avertit que M. O. Cullmann en traitera dans un ouvrage d'ensemble consacré à l'eschatologie du N. T. Cette plaquette en fait pressentir tout l'intérêt.

Y. Trémel.

* E. Percy, *Die Botschaft Jesu. Eine traditionkritische und exegetische Untersuchung.*

Lund, C. W. K. Gleerup, 1953 ; 324 pp.

L'exégète suédois E. Percy était déjà bien connu par deux importants ouvrages : le premier consacré à la théologie johannique (1939) critiquait la thèse de Bultmann sur l'influence mandéenne et gnostique ; le second (1946), au terme d'une minutieuse comparaison des épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens, concluait à l'authenticité paulinienne de cette dernière. La nouvelle œuvre de E. Percy, qu'on nous pardonnera de signaler avec autant de retard, ne le cède ni en intérêt ni en importance aux précédentes, puisqu'elle traite du message et de la personne de Jésus. Les analyses pénétrantes et souvent originales auxquelles l'auteur soumet nombre de passages majeurs de la tradition synoptique (en particulier les Béatitudes, les antithèses de *Mt.* 5, 21-48, le logion sur « la connaissance réciproque du Père et du Fils ») marquent une étape dans la réaction contre le radicalisme qui ne voyait dans nos évangiles qu'une création de la communauté primitive et qui réduisait Jésus à n'être qu'un prophète de la pénitence en vue d'un royaume purement situé dans le futur. A ce titre ce volume mérite de s'imposer à l'attention des spécialistes du Nouveau Testament.

L'introduction pose le double problème, littéraire (critique des traditions) et théologique (le message de Jésus est-il un message de salut ? le Christ a-t-il eu conscience d'être investi d'une mission salvifique ?), qui constitue le fil conducteur de la recherche.

Le chap. 1[er] traite des préliminaires du message évangélique : prédication de Jean-Baptiste, Baptême de Jésus, Tentation. La prédication de Jean est centrée sur la pénitence en vue du jugement, bien qu'il annonce aussi la venue du « plus fort » ; son baptême est une sorte de « sceau divin », et non de pur symbole, du pardon des péchés. Il faut en rechercher les racines, non du côté du baptême des prosélytes, mais dans le contexte prophétique de *Is.* 1, 16 ; 4, 4 et *Ez.* 36, 25 et dans le milieu des sectes baptistes de cette époque. Il est curieux que, tout en admettant ces analogies, l'auteur refuse la

possibilité pour Jean d'avoir annoncé un baptême dans l'Esprit. Quant au Baptême de Jésus, il en admet l'historicité, tout en considérant les récits évangéliques comme des amplifications qui font de cet événement un « prototype du baptême chrétien ». On aura beaucoup de peine à admettre que les récits de la tentation de *Mt.* et *Lc.* puissent être un développement haggadique du pâle résumé de *Mc.* C'est un paradoxe que Vaganay semble avoir définitivement relégué au musée de l'exégèse (*Le problème synoptique*, p. 212-213).

Le chap. 2me aborde le premier problème : message de salut ou prédication de pénitence ? Autrement dit comment Jésus se situe-t-il par rapport au royaume des Cieux ? Ce vocable intègre deux éléments empruntés au milieu juif : le Règne proprement dit qui actuellement ne touche de fait que le peuple élu, mais qui de droit dans un avenir assez proche doit s'étendre à toutes les nations ; l'idée du « siècle à venir » ou de la « vie éternelle ». Mais Jésus épure cette attente de ce qu'elle avait de relent politique et nationaliste : pour lui, il ne s'agit plus de domination sur les peuples païens, mais d'une victoire sur le règne de Satan et le siècle présent hanté par le péché. Il proclame la venue effective du salut. Le prof. Percy relève d'abord quelques témoignages indirects sur le caractère de ce message : l'envoi en mission des Douze, la bénédiction des petits enfants, les paraboles du festin, de la perle et du trésor caché, la réponse aux envoyés de Jean. Puis il développe longuement l'argument de poids : les Béatitudes. Il s'efforce d'identifier les Pauvres, en faisant appel aux Psaumes de Salomon, au livre d'Hénoch, aux manuscrits de la Mer Morte, aux textes rabbiniques et aux autres passages du N. T. (ép. de Jacques, épisode du jeune homme riche et parabole de Lazare et du mauvais riche). On trouvera dans ces analyses des suggestions intéressantes, mais on a du mal à accepter la thèse ébionite qui s'en dégage : le Royaume de Dieu est pour les pauvres au sens physique du mot, et non simplement pour les pauvres en un sens spirituel ; la tendance ébionite de Luc nous aurait préservé l'authentique message de Jésus. Le chap. s'achève sur quelques réflexions mettant en valeur le rapport intime qui unit la prédication de pénitence au don du salut.

Le chap. 3me s'attache précisément à éclairer le lien entre ces exigences morales du Christ et le Royaume et, d'une manière particulière l'attitude de Jésus vis-à-vis de la Loi. Pages riches en aperçus nouveaux et en comparaison avec le Judaïsme, aboutissant à cette conclusion : il ne s'agit pas simplement d'une nouvelle interprétation de la Loi, dégageant ses exigences radicales ; il s'agit de commandements absolument nouveaux qui répondent à la venue du Royaume. Cette nouveauté des exigences du Christ éclate dans le radicalisme de deux impératifs : tout abandonner pour suivre Jésus ; aimer effectivement les autres au point de partager ses biens. Ce radicalisme ne s'explique que par la venue d'un monde nouveau, celui du salut

donné par le Christ. Ces pages comptent parmi les plus fortes que l'on ait écrites sur l'originalité de la morale évangélique.

Dans le chap. suivant, l'auteur creuse la double caractéristique du Royaume : d'une part, réalité encore à venir en son plein accomplissement ; d'autre part, réalité déjà présente comme don du salut. Certains logia évangéliques (e. g. *Mt.* 6,10 ; *Mc.* 14,25) résistent à la thèse de « l'eschatologie réalisée » et montre que la plénitude du Royaume se situe dans le futur. Mais d'autres (le pouvoir de chasser les démons ; la réponse aux envoyés de Jean-Baptiste ; les paroles du Royaume ; le logion de *Lc.* 17, 20 interprété dans le sens d'une force agissant « à l'intérieur » de l'homme et non « parmi » les hommes) impliquent par ailleurs que le ministère de Jésus inaugure le Royaume, c'est à dire le don du salut dans une communion absolument nouvelle du croyant avec Dieu.

Cette prédication du Royaume implique en Jésus la conscience d'être le Messie, toutefois d'une manière assez différente de ce que le peuple juif pouvait mettre sous ce terme. Le dernier chap. explore les textes qui permettent d'entrer dans les profondeurs de la conscience messianique du Christ. D'abord une première série qui insinue cette messianité : Percy ne croit pas pouvoir retenir la confession de Pierre, car il concède, trop vite, à Bultmann que l'épisode a été fortement impressionné par la foi de la communauté primitive ; il reconnait par contre l'authenticité de la réponse aux envoyés de Jean, du logion sur l'Epoux (*Mc.* 2, 19-20), bien que cette figure messianique de l'Epoux n'ait pas de parallèle dans le Judaïsme, celle de l'épisode des fils de Zébédée et du logion : « Il y a ici plus que Jonas ». — Puis l'auteur en vient aux passages sur le Fils de l'Homme. Il ne retient comme certains que ceux qui se présentent dans le cadre glorieux de la Parousie, parce que conformes à la figure de Daniel et d'une conception apocalyptique plus ou moins diffuse. Sur la base de ce critère, il rejette les annonces de la Passion et le dit sur la rançon (*Mc.* 10,45). Comme il semble accepter que Jésus a pu se considérer comme Fils de l'Homme dès l'étape de sa mission terrestre, préliminaire à sa révélation glorieuse (*cf. Mt.* 8, 20 ; 11,19), pourquoi refuse-t-il de le reconnaître quand il est question du Messie souffrant ? S'il y avait un lien dans la conscience messianique de Jésus entre son rôle de sauveur et sa Parousie, pourquoi ne pas accepter que devant la perspective de la Passion, Jésus ait identifié les deux figures du Serviteur et du Fils de l'Homme ? Ce n'est pas sans hésitations que le logion sur la « connaissance réciproque » est reconnu comme une expression authentique de la conscience messianique de Jésus. Cerfaux a montré amplement comment il s'enracine dans le style apocalyptique (*E. T. L.* 1954, p. 740 sq. ; 1955, p. 331 sq.) Et les milieux de Qumran ont fourni de meilleurs parallèles à cette connaissance qui vient d'en-haut que la littérature her-

métique. Ce passage, reconnait l'auteur, place Jésus, dès sa carrière terrestre, dans une communion unique avec son Père qui habilite le Fils (de l'Homme) à faire entrer le Peuple des Saints dans la même communion. Les dernières pages sont consacrées à l'interprétation du secret messianique dans l'évangile de Marc : ce n'est pas une pure construction de Marc, comme le voulait Wrede, puisque Jésus s'est bel et bien proclamé Messie ; mais il faut concéder une certaine part d'explication théologique, en ce sens que Marc présente ainsi la kénose qui précède la gloire de la Résurrection et de la Parousie.

L'exégète et le théologien catholique ne peuvent que se montrer très sensibles aux affirmations centrales de cette œuvre qui se veut constructive : la mission transcendante de Jésus ; la participation au don du salut dès maintenant par le Christ ; les exigences morales d'un appel qui se présente comme une communion avec Dieu.

Y. Trémel.

J. Steinmann, *La Critique devant la Bible.*

Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au xx[e] siècle, n° 63. 123 pp. ; A. Fayard, 1956 ; 300 fr.

Sujet aride s'il en est, que J. Steinmann a exposé pour le catholique moyen avec son style incisif et plein de verve. Nous apprenons que tout le scandale de Bloy et de Claudel devant la critique biblique vient de ce que l'idée qu'ils se faisaient de la Bible était héritée tout simplement de Renan. Il faut lire les pages sur Voltaire ou « l'exégèse de la polissonerie », qui exerça cependant tant d'influence sur les commis-voyageurs anticléricaux ; sur Richard Simon et Bossuet ou un tournant manqué grâce à l'orthodoxie pointilleuse de l'évêque de Meaux ; sur Renan ou l'artiste dilettante que « sa médiocrité d'âme préparait mal à comprendre le grand souffle prophétique de l'Ancien Testament » ; sur Loisy, entomologiste de textes desséchés, à qui manquait, avec le sens du mystère, une « pensée très personnelle ».

Mais j'ai bien tort de ne souligner que le côté pittoresque de l'entreprise : il s'agit là d'un panorama très bien informé de l'histoire de la critique, suivi d'une mise au point de l'état actuel de la critique textuelle, littéraire et historique. Le bilan impose des conclusions de confiance et de modestie dans le rôle joué par la critique au service de la foi.

Y. Trémel.

E. Drioton, G. Contenau, J. Duchesne-Guillemin, *Les Religions de l'Orient Ancien.*

Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au xx[e] siècle, n° 141. 143 pp. A. Fayard, 1957 ; 300 fr.

Est-il téméraire d'affirmer que ce volume restera l'un des meilleurs de l'encyclopédie ? On ne sait trop ce qu'il faut admirer, de

l'audace du directeur confiant cette tâche de vulgarisation à trois éminents spécialistes ou du tour de force réalisé par des maîtres qui ne disposaient que de quelques pages pour initier le lecteur moyen au labeur de leur vie.

M. E. Drioton établit d'abord le catalogue des divinités égyptiennes, puis il montre l'œuvre de la spéculation à l'intérieur des mythologies, qui finit par côtoyer le monothéisme en certaines synthèses. Mais ce courant monothéiste est présent depuis les origines jusqu'à la fin de la littérature égyptienne dans les écrits d'une sagesse profane. E. Drioton résume ici en deux pages ses recherches passionnantes sur le monothéisme de l'ancienne Egypte, qui ne s'imposa que d'une manière toute épisodique dans le culte lors de la réforme d'Akh-en-Aton. Les chap. IV et V traitent respectivement des pratiques religieuses et du culte des morts.

Le Dr G. Contenau présente d'abord les religions asianiques (Hittites, Hourrites, Phéniciens) que nous ont restituées les fouilles de Boghaz-Keui, de Ras-Shamra et de Djebail. A l'aide des traits majeurs de ces religions naturistes, il s'efforce de restituer l'ancienne religion sumérienne. Mais il consacre ses pages les plus longues à la religion babylonienne, dont les mythes ont fourni les armes de l'Ecole comparatiste. G. Contenau n'hésite pas pourtant à considérer la religion babylonienne « comme une des plus sombres qui aient jamais existé ».

M. J. Duchesne-Guillemin avait la tâche délicate de présenter un domaine, où les spécialistes eux-mêmes « ne sont d'accord sur presque rien ». Il esquisse d'abord un petit dictionnaire de la religion iranienne qui dit l'essentiel sur les personnages, les écrits et les croyances. Puis il pose la question des influences iraniennes qui ont pu s'exercer sur Israël et sur le Gnosticisme. Il rejette toute parenté quand il s'agit du Fils de l'Homme, mais il est prêt à admettre des éléments iraniens dans la doctrine des Deux Esprits des manuscrits de Qumran et, d'une manière plus générale, dans la démonologie du Judaïsme. La note bibliographique fait le point des études iraniennes, d'une manière sommaire et pratique.

Y. Trémel.

J. G. Davies, *La vie quotidienne des premiers chrétiens.* Neuchâtel, Ed. Delachaux et Niestlé, 1956 ; 250 pp., 750 fr.

« L'étude de l'histoire relève à la fois de la science, de l'imagination et de la littérature. » Cette affirmation de l'auteur, dans l'appendice justificatif par où se conclut « La vie quotidienne des premiers chrétiens », s'applique plus qu'à toute autre à cette partie de l'histoire qui s'attache à restituer, vivantes, concrètes, les mœurs des générations lointaines. Avouons-le tout de go : l'A. a parfai-

tement réussi dans son propos, en ces quelque 200 pages où nous est rendue, centrée sur six personnages typiques, l'ambiance quotidienne, animée, parfois truculente, le plus souvent fervente, des chrétiens des cinq premiers siècles.

De prime abord, on serait tenté de se demander si tout cela n'est pas quelque peu romancé. L'abondante bibliographie de chacun de ces chapitres colorés prouverait à elle seule qu'il n'en est rien, si l'on ne reconnaissait au passage maints documents, trop facilement abstraits à l'ordinaire de leur contexte vivant.

Nous permettra-t-on d'exprimer un léger regret ? A la galerie de ces six portraits : Clément d'Alexandrie, laïc lettré, Paul de Samosate, évêque hérétique et viveur, Victoria, vierge et martyre carthaginoise, Diogène, un sympathique fossoyeur des « catacombes » romaines, Jean Chrysostôme, l'ascétique et charitable évêque de Constantinople, Jean Cassien enfin, l'instructeur des Moines d'Occident, dont l'exact portrait est si délicat à tracer d'après l'expérience complexe que nous transmettent les Institutions et les Conférences, on aurait aimé qu'un autre portrait s'ajoute : celui d'une mère chrétienne, pleine de ferveur et d'inquiétude comme la jeune Monique de Thagaste, mieux encore, peut-être, l'admirable Monique de Cassiciacum, pleine de sagesse, âme chrétienne des Dialogues aux tout premiers temps de la conversion d'Augustin, en même temps que maîtresse de maison accomplie. Mieux que quiconque, M. J. G. Davies saurait nous camper cette noble figure.

R. B.

J. Lécuyer, C. S. Sp., *Prêtres du Christ. Le sacrement de l'Ordre.*

Collection « Je sais - Je crois », Encyclopédie du catholique du xxe siècle, Arthème Fayard 1957, 124 pp., 300 fr.

Ce livre destiné au grand public est une réussite du point de vue de l'adaptation. Le style est agréable, accessible, vivant. L'auteur est un éminent connaisseur des Pères de l'Eglise qu'il utilise abondamment sans jamais afficher une érudition que les articles publiés par lui font apparaître considérable.

La perspective traditionnelle imposait de présenter la prêtrise dans l'ensemble de l'Ordre à trois degrés, entre l'épiscopat et le diaconat, en la rattachant au sacerdoce des Apôtres : ainsi est redressée une orientation trop exclusivement attentive au sacerdoce du simple prêtre. La sacramentalité des trois « ordres » est nettement mise en relief par rapport aux degrés inférieurs, simples sacramentaux, dont l'histoire est racontée avec maîtrise. Le diaconat est bien mis en valeur, avec sa grâce propre de « service », à l'exemple du Christ.

Cependant, celui qui chercherait dans ce court volume une véritable élaboration théologique de données positives complexes resterait sur sa faim. Il n'était pas question d'entrer dans des querelles d'école, bien sûr : mais fallait-il pour autant réduire la théologie à un simple exposé historique de la Tradition ? Quelques pages sur le sacerdoce du Christ auraient permis de rendre compte à la fois du sacerdoce hiérarchique et du sacerdoce des fidèles. Le mot « charisme », employé fréquemment, réclamait des explications précises en chaque cas. L'enseignement de saint Thomas sur l'épiscopat est clairement rapporté, selon une interprétation que nous croyons valable, après Mgr Journet et le R. P. Bouëssé, dont les articles importants, parus respectivement dans la *Revue Thomiste* 1953 et *la Revue des Sciences Religieuses* 1954, eussent pu figurer dans la bibliographie qui se trouve à la fin du volume. Mais une brève allusion aux positions différentes aurait appris au lecteur ce qui en la question est librement débattu dans l'Eglise. Enfin le chapitre sur le sacerdoce royal des fidèles semble identifier celui-ci avec le caractère du baptême et de la confirmation : l'Encyclique *Mediator Dei* et saint Thomas cités à ce propos distinguent au contraire expressément le culte intérieur auquel ordonne le sacerdoce spirituel, du culte officiel de l'Eglise, extérieur et visible, auquel fait participer le caractère.

L'auteur nous promet une étude sur « Le sacerdoce dans le mystère du Christ », sous presse aux Editions du Cerf : les quelques obscurités que nous avons relevées y seront sans doute éclaircies. En tout cas, il faut louer sans réserve l'aisance avec laquelle la doctrine riche et difficile du sacerdoce catholique est offerte ici, en constant souci de dialogue avec nos frères séparés, si sensibles sur ce point. Tout chrétien cultivé trouvera dans ces pages dépouillées de tout apparat technique une nourriture spirituelle authentique et parfaitement assimilable.

L.-M. Orrieux.

A. Latreille, E. Delaruelle et J. R. Palanque, *Histoire du Catholicisme en France.*

Tome I : Des origines à la chrétienté médiévale.
Paris, Spes, 1957 ; 351 pp.

Les noms seuls des collaborateurs de cette histoire suffiraient à en garantir la qualité. « Une histoire qui couvre une telle étendue de temps n'est plus à la mesure des forces et de la compétence véritable d'un seul auteur », dit la préface du professeur A. Latreille. Les trois divisions classiques de l'histoire de France, ancienne, médiévale, moderne et contemporaine, requièrent en effet des connaissances qui imposent la spécialisation si le but recherché n'est pas l'édification ou la polémique facile, mais une étude rigoureuse. Les trois spécia-

listes qui se proposent de mener à bien cette étude, scientifique et cependant à la portée d'un « honnête homme », font autorité dans leur spécialité, mais sont aussi capables de dominer suffisamment leur érudition pour voir les grands ensembles et les dépeindre dans un style accessible et littérairement irréprochable.

Le premier volume, des trois que comportera l'ouvrage, est certainement une réussite. M. le professeur J. R. Palanque nous conduit jusqu'à l'époque de Clovis, tandis que M. le chanoine Delaruelle va de la décadence mérovingienne à l'époque de saint Bernard. Un jugement équitable ne pourra être prononcé qu'après la parution des deux autres tomes, que nous souhaitons rapide. Mais dès maintenant il est possible de recommander sans réserve une synthèse qui restait à faire sur l'histoire du catholicisme dans notre pays, aux clercs comme aux laïcs cultivés.

C. O.

V. L. Chaigneau, *L'organisation de l'Eglise catholique en France.*
Paris, Spes, 1956 ; 168 pp.

Les ouvriers dans la moisson. Institutions et Associations catholiques en France.
Paris, Spes, 1956 ; 168 pp.

Ces deux livres complémentaires visent à réunir de façon pratique les renseignements indispensables concernant l'organisation complexe de la vie et de l'apostolat de l'Eglise catholique en France, organisation qui s'est considérablement développée depuis la Libération sous l'impulsion du mouvement missionnaire. Le premier volume rassemble tout ce qui a trait à la hiérarchie : les évêques dans leurs diocèses, l'Assemblée des cardinaux et archevêques, les Assemblées plénières de l'épiscopat, les commissions et services nationaux qui assurent la coordination des efforts des évêques dans leurs territoires particuliers. Le second volume groupe ce qui a trait aux nombreux organismes d'évangélisation, associations de prêtres réguliers ou séculiers, associations de laïcs pour la formation personnelle, pour l'enseignement et l'information, pour l'action catholique et pour l'action temporelle, enfin institutions au service des étrangers catholiques résidant en France.

Plus encore qu'une utile énumération de références et d'adresses, on appréciera la présentation précise et claire de chaque institution. Clercs et laïcs apprendront ainsi à connaître la structure actuelle de la chrétienté française, en grande partie renouvelée ces dernières années. L'impression générale retirée de la lecture de cet ouvrage est somme toute réconfortante : elle prouve le souci de nos évêques,

en face de la déchristianisation croissante de notre pays, de rendre plus efficaces les institutions traditionnelles et de créer de nouveaux instruments d'apostolat, mieux adaptés à une époque en pleine transformation.

Des tables alphabétiques très détaillées permettront une utilisation rapide des renseignements abondants réunis par l'auteur, dont l'œuvre est appelée à une grande diffusion, notamment chez les militants d'Action Catholique, souvent un peu déroutés devant les rouages compliqués de l'organisation ecclésiastique.

C. O.

L. DE GRANDMAISON, S. J., *La personne de Jésus et ses témoins.*

Paris, Beauchesne, 1957 ; 264 pp.

Le chef-d'œuvre du Père de Grandmaison, *Jésus-Christ, sa personne, son message, ses preuves,* paru en deux gros volumes peu après la mort de l'auteur, survenue en 1927, avait connu une première édition abrégée, destinée à augmenter sa diffusion, déjà grande. Mais la destinée des ouvrages d'apologétique, même de haute qualité, liés étroitement, pour être efficaces, à la science et aux idées de leur temps, est de vieillir vite. Cependant le Père Daniélou a pensé à juste titre qu'il « subsiste dans le *Jésus-Christ* du Père de Grandmaison une part irremplaçable et irremplacée », qui justifie une réédition partielle. Cette part est celle qui est consacrée à la personne de Jésus et à ses témoins. On relira avec fruit ces chapitres où l'auteur a concentré, comme le dit l'Introduction de la 1re édition, « toute une vie de prière et de labeur ». Ainsi dépouillée, l'œuvre du Père de Grandmaison reçoit une portée plus profonde peut-être, parce que ramenée à un aspect tout à fait essentiel de l'apologétique de tous les temps, le rayonnement surnaturel de la personne de Jésus-Christ lui-même.

C. O.

Hugo RAHNER, S. J., *Marie et l'Eglise. Dix méditations sur la vie spirituelle.*

Paris, Le Cerf, 1955 ; 126 pp.

La théologie mariale a, depuis plusieurs années, retrouvé ses dimensions traditionnelles, notamment par une découverte approfondie des rapports étroits qui l'unissent à l'ecclésiologie. Le développement du dogme marial accompagne un renouveau des recherches sur le mystère de l'Eglise, renouveau consacré par l'encyclique « *Mystici Corporis* » en 1943. Loin d'être simplement parallèles et ignorants l'un de l'autre, ces deux mouvements sont intimement liés

pour qui cherche à reconnaître dans la vie de l'Eglise l'œuvre secrète du Saint-Esprit.

Cependant, si les théologiens ont désormais pris l'habitude de ne jamais séparer Marie de l'Eglise en contemplant Marie en l'Eglise et l'Eglise en Marie, les fidèles n'ont peut-être pas encore suffisamment bénéficié de ce renouveau dans leur piété. Le livre du Père Hugo Rahner a pour but de faire pénétrer jusque dans la sensibilité religieuse, si frémissante lorsqu'il s'agit de la Vierge Marie, les progrès dogmatiques concernant Marie considérée comme « figure et représentation de la totalité de l'Eglise ». En dix « méditations » nourries de la pensée des Pères de l'Eglise, d'ailleurs largement cités, l'auteur parcourt les « mystères » de la vie de Marie, de l'Immaculée Conception à l'Assomption, en faisant découvrir chaque fois combien les mêmes thèmes sont repris pour éclairer le mystère de l'Eglise. On ne saurait trop recommander aux laïcs cultivés la lecture de cette traduction excellente, préfacée par le Père Congar, et éditée dans la collection « *Unam Sanctam* ».

C. O.

Joseph Lortz, *François l'Incomparable. Réflexions sur François d'Assise et la Sainteté.*

Paris, Ed. Franciscaines, 1956 ; 96 pp.

M. le Professeur Lortz, éminent historien de la Réforme et directeur de l'Institut d'histoire européenne de Mayence, présente dans cette brochure un essai en vue de discerner « ce qui en François est *essentiel* ». Nombre d'auteurs ont tenté la même aventure en utilisant une méthode plus poétique et intuitive qu'objective, s'autorisant de la personne du Poverello, toute de poésie, et de textes ruisselants de fantaisie comme les *Fioretti :* alors saint François est peint sous tel aspect vivement éclairé, tel autre étant laissé de côté. Ici, l'historien met en œuvre son exigence de rigueur et d'objectivité : longuement nous sommes conviés à un dépaysement profond avant d'aborder François lui-même, en son mystère.

C'est bien de mystère qu'il s'agit, puisque le labeur du critique aboutit à faire ressortir ce qui est précisément l'essentiel chez le Pauvre d'Assise, la sainteté, c'est-à-dire le mystère même de Dieu s'emparant de l'homme. Parvenu à ce point, l'auteur peut alors déceler en François ce qui fait de lui un saint, la conformité à l'Amour crucifié. Les dernières pages essaient de dire ce que notre temps peut apprendre de celui qui, à travers les siècles, est encore sans doute un des saints les plus réellement vivants dans l'Eglise.

Qu'on nous permette une petite réserve : il est peut-être exagéré de mettre d'un côté Paul, Jean, les théologiens catholiques et... Luther, puis, de l'autre, les évangiles synoptiques et saint François. Cette opposition semble plus apparente que réelle, même chez l'évangélique François d'Assise.

C. O.

Henri MARTIN, *Le thème de la parfaite alliance de grâce dans Saint-Jean-de-la-Croix.*

(Coll. « L'Eau Vive »). Paris, Le Cerf, 1954 ; 310 pp.

Ce livre est un essai de présentation synthétique de l'ensemble de la doctrine mystique de saint Jean de la Croix en réponse à la thèse déjà ancienne de J. Baruzi dans son ouvrage sur saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique, dont la première édition est parue en 1924. En face de cette thèse selon laquelle l'enseignement de saint Jean de la Croix serait une « gnose », c'est-à-dire un effort pour parvenir à la connaissance d'un au-delà du sensible par la négation du phénomène, l'auteur propose de voir au contraire en cet enseignement une voie d'accès à l'union transformante de l'âme avec son Dieu dans la charité. L'auteur admet l'antinomie entre « mystique de connaissance », d'origine dionysienne, néoplatonicienne et plus ou moins suspecte de panthéisme, et « mystique d'amour », essentiellement biblique et chrétienne, à laquelle se rattacherait le docteur de la Montée du Carmel. On peut se demander si le souci permanent de réfuter M. Baruzi n'a pas conduit l'auteur à une interprétation trop systématique et unilatérale de saint Jean de la Croix. Le thème de l'alliance de grâce est certes fondamental chez lui comme pour tout chrétien. Mais il en est d'autres, et peut-être est-ce appauvrir une doctrine si riche qu'elle n'a pu s'exprimer pleinement que dans des poèmes du lyrisme le plus haut, que de vouloir tout rattacher logiquement à un principe unique, même en admettant que le Saint du Carmel soit le plus grand « logicien de la mystique ».

Qui veut se faire une idée claire de la pensée de Saint Jean de la Croix trouvera ce qu'il cherche dans cet ouvrage longuement travaillé et médité. Mais il s'empressera ensuite de s'adresser au Saint lui-même, par exemple dans l'admirable traduction du Père Cyprien de la Nativité, utilisée par l'auteur.

C. O.

LVMIÈRE ET VIE

Sont encore disponibles les cahiers :

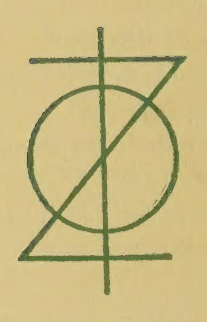
8. *Crise de la Morale*
9. *Jésus Fils de Dieu, d'après le Nouveau Testament*
10. *L'Esprit et l'Eglise*
11. *La fin du monde est-elle pour demain ?*
13. *Causes de l'Athéisme*
14. *De l'existence de Dieu*
15. *Jésus, le Sauveur*
16. *Sainte Marie, Mère de Dieu*
17. *Conscience chrétienne et dimensions de l'univers*
18. *Le salut hors de l'Eglise ?*
19. *Chrétiens séparés devant l'œcuménisme*
20. *Réflexions sur le travail*
21. *Grandes lignes de la morale du Nouveau Testament*
22. *Qu'est-ce que la foi ?* 1° *Données bibliques*
23. *Qu'est-ce que la foi ?* 2° *Théologie de la foi*
24. *De l'immortalité de l'âme*
25. *L'Islam*
26. *Le Baptême dans le Nouveau Testament I*
27. *Le Baptême dans le Nouveau Testament II*
28. *Où en est le communisme français*
29. *Le mystère de la Sainte Trinité :* 1° *Données bibliques*
30. *Le mystère de la Sainte Trinité :* 2° *Développements historiques*
31. *L'Eucharistie dans le Nouveau Testament*
32. *Suicide et euthanasie*
33. *Réflexions sur le miracle*

Programme annoncé :

— *L'évolution humaine*
— *Problèmes de catéchèse*

Voir, à la deuxième page de la couverture, nos conditions de vente et d'abonnements.

Le Gérant : J. GRAIL, Saint-Alban-Leysse (Savoie)
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal 3me trimestre 1957



PRIX : France, **250** fr.
Etranger, **300** fr.